

**ACTA CLASSICA
UNIVERSITATIS SCIENTIARUM
DEBRECENIENSIS**

**TOMUS XXXVI
2000**

**DEBRECINI
2000**

redigit
LADISLAUS HAVAS

adiuvante
CSILLA SZEKERES

Commentarii eduntur
sumptibus auctoritateque
Universitatis Debreceniensis,
administrantur in aedibus universitatis
H-4010 Debrecen, Pf. 51.
(Hungaria)

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 3–10.</i>
--	---------------	--------------	-----------------

DIE UMSTRITTENEN VERSE HOM., *IL.* 8,548FF. UND IHR RELIGIONSGESCHICHTLICHER HINTERGRUND

VON WALTER PÖTSCHER

Die Echtheitsfrage der Verse *Ilias* 8,548 bis 552 wurde des öfteren behandelt¹, aber die Argumentationen sind meist unbefriedigend. Es dürfte sich also loh-nen, die Frage nochmals zu stellen und eine Lösung zu suchen, die nicht auf Ge-schmacksurteilen beruht.

Setzen wir also die inkriminierten Verse (548 und 550–552) und den da-zwischenstehenden nicht inkriminierten Vers 549 hierher:

έρδον δ! ἀθανᾶτοισι τελεῆσσαι ἐκατῷμβῃ.
κνῶσιν δ! ἥκ πεδδου άνεμοι φῆρον οὐρανὸν εὐσῶ
ἦδεῦαν τῇ δ! οὐτι θεοῦ μάκαρεη δατῆοντο,
οὐδ! ἐθελον μάλα γάρ σφιν ἀπῆχθετο ἱλιοη ὄρη
καὺ Προῶμοη καὺ λαῦη ἄμμελδω Προῶμοιο.

Aufgrund der Nachricht im ps.-plat. *Zweiten Alkibiades* hat Barnes den Ho-mer-Text in dieser Weise gestaltet, d. h. die dort zitierten Verse (548 bis 551 ἄθελειν aus der indirekten Rede in die direkte übertragend) eingefügt.²

Der Vers 549 bildet die Brücke zur *Ilias*; wollte man die von ps.-Platon zi-tierte Stelle einem anderen “homerischen“ Werk zuschreiben, dann hätte man neben der Annahme, dass die sonst nicht belegten Verse 548 und 550–552 von “Homer“ stammen, noch zusätzlich die Annahme zu machen, dass der in den *Ilias*-Handschriften (für die *Ilias*) belegte Vers 549 zudem auch in einem ande-ren, Homer zugeschriebenen Werk steht.

Gehört aber die ganze Partie (548–552) in die *Ilias*, dann erhebt sich die Frage, ob sie aus einem verwilderten bzw. erweiterten Exemplar entnommen wurde oder ob sie damals noch in den Homer-Exemplaren stand und erst später von den Alexandrinern als unecht angesehen und deshalb (außer Vers 549) weggelassen wurden. Dass ein Autor im Umkreise Platons, bzw. einer, der

¹ Siehe später.

² Εὐρήσειη δὲ καὺ παρ! ἱΟμηρί... Προῶμοιο, ps.-plat. *Alkibiades* II, 149c–149 d.

unter dem Namen des Platon publizieren konnte, besonders dann, wenn er mit dem zitierten Text argumentiert, einen so verbreiteten Autor, wie es Homer war, schwerlich aus einer “verwilderten“ Tradition zitiert haben wird, liegt nahe; man wird annehmen dürfen, dass der als Homer zitierte Text in den Augen seiner (gebildeten) Leser der Homer war, den sie kannten.

Viel wichtiger aber ist noch, dass die kritischen Homer-Philologen des Hellenismus leicht einen scheinbar entscheidenden Anhaltspunkt für die Streichung von *Il.* 8, 548 und 550–552 finden konnten; die Verweigerung der Annahme der Hekatombe durch alle Götter und die Begründung *μᾶλα γάρ σφιν ἀπῆχθετο Ἰλίου ὄρη* ‘καὶ Πρῶαμοι καὶ λαῶν ἄμμελῶ Πριάμοιο hie-für, mochten ihnen als Widerspruch zum Tenor der *Ilias*, wo es eben griechen-freundliche, aber auch trojafreundliche Göttinnen und Götter gibt, erscheinen, besonders aber als klarer Widerspruch zu *Il.* 24,23ff.:

τὺν δὲ ἄλκαδρεσκον μάκαρεν θεοῦ εἴσορῶντεν,
κλέψαι δὲ ὑτρῶνεσκον ὄσσκοπον Ἀργειφῶντην.
ἐνθὶ ἄλλοι μὲν πᾶσιν εἶνδανεν, οὐδὲ ποθὶ =*Hrē*
οὐδὲ Ποσειδῶν! οὐδὲ γλαυκῶπιδι κοῶρῃ,
ἀλλ’ ἐχόν φη σφιν πρῶτον ἀπῆχθετο Ἰλίου ὄρη
καὶ Πρῶαμοι καὶ λαῶν Ἀλεξάνδρου ἔνεκ! ἀτην,
ἣν νεόκεσσε θεᾶν, ἥτε οὐ μέσσαυλον ὄκοντο,
τῇν δὲ νῆσ! ἣ οὐ πῶρε μαχλοσῶνην ἀλεγεινῆν.

Die Formulierung von 24,27f. (*φη σφιν πρῶτον ἀπῆχθετο Ἰλίου ὄρη* ‘καὶ Πρῶαμοι καὶ λαῶν), welche sehr deutlich an *Il.* 8,551f. anklingt, und die Begründung für die Feindschaft der Hera, des Poseidon und der Athene (ἔνεκ! ἀτην ... μαχλοσῶνην 28ff.) ließen offenbar die Stelle im 8. Gesang als unecht erscheinen. Dies konnte sich ihnen in den Worten des Apollon bestätigen, wenn dieser sagt:

σχέτλιοδ’ ὅστε, θεοῶ, δηλήμονεη· οὐ νό ποθὶ ὦμῶν
=Εκτωρ μηρὸ! ἐκτε βοῶν ἀγγῶν τε τελεῶν; (24,33f.).

Und dies erst recht durch die Äußerung des Zeus:

=*Hrē*, μῆ δὲ πᾶμπαν ἀποσκῶδμαινε θεοῦσιν·
οὐ μὲν γάρ τιμῇ γε μὴ! ἐσσεται· ἀλλὰ καὶ =Εκτωρ
φῶλτατοι ἐσκε θεοῦσιν βροτῶν, οὐδ’ ἴδῃ εἴσδῶν·
φη γάρ ἐμοιγί!, πέν οὐ τι φῶλων ἡμάρτηνε δῶρων.
οὐ γάρ μοι ποτε βῶμῃ δέωτο δαιτὺν ὄσην,
λοιβῇ τε κνῶσην τε τὴ γάρ λαχομεν γέρα ἡμεῦν (24,65–70).

Vgl. dazu

τᾶων μοι περὺ κῆρι τιέσκετο ἴλιον ὄρη
καὺ Πρῶαμοι καὺ λαὺν ἄμμελδω Πριάμοιο·
οὐ γάρ μοῖ ποτε βωμὸν ἔδεωετο δαιτὶν ὄσην,
λοιβήν τε κνῶσιν τε· τὸ γάρ λαχόμεν γέρα ἤμευ (Il. 4,46–49).

Man wird k a u m annehmen können, dass angesichts dieser Gegebenheit jemand die Verse 8,548 und 550–552 in den Ilias-Text e i n g e f ü g t hat, wohl aber versteht man s e h r l e i c h t, dass die Homer-Philologen des Hellenismus (in ihrer scharfen Kritik) diese Verse g e s t r i c h e n haben. Ob sie dies mit Recht taten, wird sich im Laufe unserer Argumentation zeigen.

Die Oxford-Ausgabe, die David B. Monro und Thomas W. Allen (1920) besorgt haben, streicht die Verse 548 und 550–552 (mit dem Hinweis auf Plato *Alcib. II* 149d). In der Les belles Lettres-Ausgabe aus dem Jahre 1947 lassen P. Mazon–P.Chantraine–P.Collart diese Verse ebenfalls weg. M. M. Willcock, *The Iliad of Homer, Books I–XII*, ed. with Introduction and Commentary, St. Martin’s Press 1978, beläßt sie im Text, klammert sie allerdings ein und bemerkt im Kommentar (269): “The lines are not in themselves objectionable, except for the uncertainty of their attestation.” A. T. Murray in Loeb Class. Library I, 1988 beläßt die Verse im Text, klammert diese auch nicht ein, während M. L. West in der Teubner-Ausgabe, 1998 die Verse wegläßt. Hans Rupé³ bietet (wie A. T. Murray) in der doppelsprachigen Ausgabe der Ilias den vollen Text (ohne Einklammerung) und geht damit Hand in Hand mit den namhaften Übersetzern (von denen man wohl annehmen kann, dass sie in besonderem Ausmaß den Gesamttext der Ilias überblicken) wie Thassilo von Scheffer (1938)⁴, Wolfgang Schadewaldt (1975)⁵ und Roland Hampe (1979).⁶ M. Van der Valk stellt fest: “So we must conclude that the lines in question occurred in his Homeric text and as I set forward in TCO, I. I., we have every reason to think that they are genuine.”⁷

Wir wollen also ins Auge fassen, welche Beanstandungen – außer dass die Verse in den Ilias-Handschriften fehlen – geäußert werden können. G. S. Kirk

³ H. Rupé, *Homer, Ilias*. Heimeran-Verlag, 2. Aufl. 1961.

⁴ Th. v. Scheffer, *Homer, Ilias*, verdeutscht. Leipzig 1938.

⁵ W. Schadewaldt, *Homer, Ilias*, Neue Übertragung. Frankfurt am Main 1975. In seinen *Ilias-studien*, 3. Aufl., Darmstadt 1966 (=fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage aus dem Jahre 1943), S. 99, Anm. 1 dachte Schadewaldt noch anders über diese Verse (“Daß der Skizzenstil des Θ Rhapsoden ... zu Erweiterungen verlockte, ist begreiflich ... Das gleiche gilt für das Mehr an Versen, das Plato *Alc. min.* 149 d als Vers 548, 550/52 zitiert“; vgl: “der nicht homerische Zusatz Θ 548 und 550/52 bei Platon *Alkib. minor* 149 d ...“, *ibid.* S. 141, Anm. 4). Umso interessanter seine geänderte Position in seiner Übersetzung.

⁶ R. Hampe, *Homer, Ilias*, Neue Übersetzung, Nachwort und Register. Stuttgart 1979.

⁷ M. Van der Valk, *Researches on the Text and Scholia of the Iliad*, Part two. Leiden 1964, S. 527.

sieht in den von ps.-Platon zitierten Versen einen Gegensatz zur Auffassung Homers über die Opfer (“...and these words are opposed to the whole Homeric concept of sacrifice; for Homer’s gods do not feed on sacrifices...”) ⁸. Aber die Göttinnen und Götter genießen in der Ilias gar wohl einen saftigen Braten (*Il.* 1,423f., 1,601f.); dass dort die Vorstellung herrschte, dass sie das Fleisch, das ihnen geopfert wurde, auch konsumieren, zeigen die Stellen klar:

οὐ γάρ μοῦ ποτε βωμῷ ἄδεῶετο δαιτὶ ἄσση.
λοιβήη τε κνῶση τε· τὸ γάρ λαχόμεν γέρα ἦμεν (4,48f.=24,69f.).

In diesem Zusammenhang darf ich weiters auf die Argumentationen in meinem Beitrag “Zum Problem der Speisen der Götter in der homerischen Poesie“ verweisen. ⁹

Die Bemerkung von Walter Leaf “a hasty bivouac on the plain is no time for a solemn sacrifice“ ¹⁰ ist ein Geschmacksurteil; auch Kirk mißt diesem Argument wenig Gewicht zu (“has little force; rather Hektor’s failure to mention the meal itself, let alone a sacrifice, after 507 may suggest that it would not be specified here either. Doubts remain“), ¹¹ aber auch sein vorsichtig geäußelter Hinweis, bedeutet wenig. Für extreme epische Kürze braucht man nur *Il.* 1,51f. anzuführen ¹²:

αὐτὰρ ἐπεὶ αὐτοῖσι βέλοη ἤχευχε ἄφειυη
βᾶλλ!· ἀΐε δὲ πυραὺ νεκῶων καδόντο θαμειαῶ.

Im Falle der in Rede stehenden Verse des 8. Gesangs kommt noch hinzu, dass das Interesse des Zuhörers bzw. des Lesers durch die für diesen äußerst beindruckende Feststellung, die Götter hätten die Hekatombe nicht angenommen und Ilios, Priamos und das Volk des Priamos sei den Göttern verhaßt, auf eine andere Sache abgelenkt war, sodass der weitere Vorgang im Zusammenhang mit dem Opfer nicht eigens berichtet werden mußte. Das Weglassen der Beschreibung dessen mochte beim Zuhörer bzw. Leser rein

⁸ G. S. Kirk, *The Iliad: A Commentary*, Vol. II: Books 5–8 (Cambridge 1990), S. 340.

⁹ W. Pötscher, *Živa antika*, 48 (1998) S. 101–105. Vgl. weiters *Il.* 9,535f., 23,205–207. Zudem vgl. W. Pötscher, *Die Zuteilung der Portionen in Mekone. Textprobleme in Hesiod, Theogonie* 538ff. *Philologus* 138 (1994) S. 159ff., *ders.*, ΟΣΤΕΑ ΛΕΥΚΑ. Zur Formation und Struktur des olympischen Opfers. *GB* 21 (1995) S. 29ff., bes. 36ff.

¹⁰ W. Leaf, *The Iliad ed.*, with apparatus criticus, Prolegomena, Notes and Appendices, Vol. 12, (Amsterdam 1960), S. 368.

¹¹ G. S. Kirk, S. 340.

¹² Man beachte das Imperfekt βᾶλλ! ! Zwischen dem mit βᾶλλ! Gemeinten und dem mit καδόντο liegt einiges dazwischen, das nicht gesagt wird.

emotional das Ge-fühl erwecken, als würde das Opfermahl und damit in gewissem Sinne das Op-fer unvollendet bleiben.

Walter Leaf¹³ beanstandet auch, dass das Wort δατέοντο (τήη δ! οὐ τι θεοῦ μάκαρεη δατέοντο 550) mit dem Genitiv und nicht mit Akkusativ verbunden ist (“δατέοντο with gen., apparently meaning taste, has no analogy in Homeric or later Greek ... ; the verb always takes the acc., and means cut up, divide, apportion“). Diese Feststellung muß man ernst nehmen, obwohl das Kompo-situm μεταδαδόνσθαι mit Genitiv in *Il.* 23, 205ff. (εόμι γάρ αὐτῇ π! Ὀκεα-νοῦο ἔεθρα Ἀῖθιῶπων ἤ γαῦαν, ὕθι ἔξουσ! ἐκατῷμβαη ἄθανῶτοη, ὄνα δῆ καὶ γὰρ μεταδαδσομαι ὄρῳν) belegt ist. Es handelt sich aber um eine sonst nicht übliche Konstruktion. Man muß also fragen, ob der Autor dann im be-sonderen etwas Bestimmtes zum Ausdruck bringen will.

Besieht man die Aussage Homers genau, so fällt auf, daß er sehr betont, die se-ligen Götter hätten davon (τήη, erg. κνῶση) ü b e r h a u p t n i c h t gekostet, und sie wollten auch nicht. Damit gerät er mit δατέοντο ganz in die Nähe von ἄγεσῶσαντο (κνῶση); er meint, sie genossen nicht nur nicht, sondern sie kos-teten nicht einmal davon. So dürfte wohl auch R. Führer die Stelle verstehen, wenn er sagt: “ ... nahmen sich nicht ihren Anteil daran (vgl. Δ 49+) = ‘ge-nossen nichts davon’ (sondern blieben unbe‘teil’igt).“¹⁴ Dies paßt nun hervor-ragend gut zur Stelle, in welcher eben ausgedrückt wird, dass die Götter die κνῶση (also die durch Feuer transformierte¹⁵ Hekatombe) nicht nur nicht ge-nossen, sondern nicht einmal eine Spur d a v o n gekostet hätten: οὐδ! ἐθελον (8,551). Damit aber scheint mir das Bedenken von Leaf beseitigt zu sein.

Das gravierendste Argument gegen die Echtheit ist die Behauptung, dass den seligen Göttern – gemeint müssen hier a l l e sein – Troja und sein König samt seinem Volk sich verhaßt gemacht, sich ihren Zorn zugezogen haben (ἀπῆλθετο ἰλίου ὄρῳ...)¹⁶; dieser Behauptung stehen, wie schon gezeigt, der Trend in der Ilias entgegen, aber auch explizite Äußerungen (*Il.* 4,46ff. 24,23ff. 24,33ff. 24,65ff.) lassen die Wertschätzung Trojas samt ihrem König und sei-nem Volk, und samt Hektor, deutlich werden, dessen Opfergaben eine nicht ge-ringe Rolle spielen. M. Van der Valk¹⁷ sucht den Gegensatz psychologisch

¹³ W. Leaf, S. 368.

¹⁴ R. Führer, Lexikon des frühgriechischen Epos, 2. Bd. (Göttingen 1991), Sp. 224 (s. v. δατέομαι).

¹⁵ Vgl. dazu W. Pötscher, Zum Problem der Speisen. *Živa antika* 48 (1998) S. 104f.

¹⁶ Vgl. auch Leaf, S. 368. Kirk, S. 340.

¹⁷ M. Van der Valk, S. 527.

zu erklären, wenn er meint, Homer sei parteiisch gewesen und habe in der pre-kären Situation der Griechen eben so “reagiert“ (“The poet, who is partial to the Greeks, cannot refrain from attesting his partiality, particularly at the moment when reasons of composition force him to represent their situation as critical.“ Dies mag schon verstärkend mitgewirkt haben, aber eine hinreichende Erklärung ist es nicht.

Man wird sich nach einer anderen Erklärung umsehen müssen. Warum sind die Götter, alle Götter, in diesem Zeitpunkt bei dieser Gelegenheit über Troja, den König Priamos und sein Volk erzürnt und nehmen daher die Hekatombe nicht an, kosten nicht einmal eine Spur von ihrer κνῶση? Hat dies mit dem Verhalten des Hektor unmittelbar vor dem Opfer zu tun?

Hektor gehabt sich in seiner Rede (8,497ff.) sehr hochmütig¹⁸, überschätzt sich und seine eigenen Fähigkeiten; er ist allzu selbstsicher. Am Ende seiner Rede steigert er sich zu einer maßlosen Äußerung, die das Vorangegangene bei weitem überbietet:

εἴ γάρ ᾗ γὼν ὦη
εἰὼν ἀθάνατοι καὶ ἀγήρωι ἡματα πάντα,
τιοῶμην δ᾽, ὦη τῶετ! !Αθηναῖη καὶ !Απύλλων,
ὦη νῶν ἡμέρη ἥδε κακὺν φέρει !Αργεοῶσιν (538ff.).

Vor allem dies, dass er sich mit Göttern gleichsetzen will¹⁹, noch dazu mit so bedeutenden wie Athene und Apollon, wurde als Hybris erlebt²⁰. Gleich anschließend stimmten ihm die Trojaner zu und wurden so zu Komplizen seiner Hybris:

ὦη =Εκτωρ ἀγῶρευ!, ᾗ πὺ δὲ Τρῶει κελᾶδισαν (8,542)

Der Verfasser der ps.-plat. Schrift *Alkibiades deuterios* weist daraufhin, dass die Götter Opfer von Leuten, die sich dabei verba l gegen die Götter vergehen, – auch wenn es sich um reichliche Opfer handelt – n i c h t annehmen:

... οὐ μὲν χρυσόκερω βοῶη παραστησᾶμενοι, ἕτεροι δ᾽ ἀναθῆμασι δωροῶμενοι τοῶη θεοῶη, εὐχονται ἅττ! ἀν τῶχῆ τᾶῶτα, ἀντε ἀγαθᾶ ἀντε κακᾶ· βλασφημοῶντων οὖν αὐ-τῶν ἀκοῶοντεη οὐ

¹⁸ Vgl. auch : ὡπερηφανῶαη μεστῶη ὑ λῶγοη, Schol. b (BCE³E⁴) T zu 497.

¹⁹ Ein anderer Aspekt, der des Unmöglichen, wird in den Schol. zu 538–9 b betont: βαρβαρικὺν τῷ εὐχεσθαι τὰ ἀδῶνα b (BCE³E⁴) T.

²⁰ Damit sind Äußerungen wie οὐ σε θεῶν ὦη τῶσουσ! (Il. 9,302f.) oder ὅσον γάρ σε θεῖ τῶ-σουσιν (Il. 9,603) nicht vergleichbar. – Zur Reaktion von Göttern auf Hybris vgl. bes. Il.5,431ff. 21,308ff.

θεοῦ οὐκ ἀποδέχονται τῇ πολυτελεῦν ταυτασὺ πομπῇ τε καὶ θυ-σῶα. ἀλλὰ δοκεῖ μοι πολλῇ φυλακῇ δεῦσθαι καὶ σκέψεω ὅτι ποτὲ ἤτεον ἄστυ καὶ μῆ (149c).

Als Beispiel dafür führt der Verfasser des *Alk. II* unsere Homer-Stelle (*Il.* 8,548ff.) an; er sagt es ausdrücklich: Εὐρήσειη δὲ καὶ παρ' ἰΟμήρῳ ἕτερα πα-ραπλήσια τοῦτοιη εἴρημῆνα. φησὺν γάρ τοῦη Τρῶαη ἐπαυλιν ποιουμένουη

ἐρδεῖν ἀθανᾶτοισι τελεῖσσαι ἐκατὺμβαι,

τῇν δὲ κνύσαν ἄκ τοῦ πεδῶου τοῦη ἀνέμουη φέρειν οὐρανὺν εἰσῶ²¹

ἡδεῖαν· τῇ δ! οὐ τι θεοῶη μάκαραι δατέεσθαι,
οὐδ! ἄλλῃ· μᾶλα γάρ σφιν ἀπῆχθετο ἰλίου ὄρη
καὶ Πρῶαμοη καὶ λαῦη ἄμμελῶ Πριάμοιο·

Und er fügt hinzu ὥστε οὐδὲν αὐτοῦη ἦν προῶργου θῶειν τε καὶ δῶρα τε-λεῖν μαῖτην, θεοῦη ἀπῆχθημένουη (149 c–e). In der daran anschließenden Er-örterung sucht er diese Gedanken zu begründen und zu vertiefen (149e–150b); sehr markant die Formulierung: καὶ γάρ ἂν δεινὺν εἴη, εἴ πρῶη τᾶ δῶρα καὶ τῇ θυσῶα ἀποβλέπουσιν ἡμῶν οὐ θεοῦ ἀλλὰ μῆ πρῶη τῇν ψυχῇν, ἂν τη ὕσιω καὶ δόκαιοη ὧν τυγχᾶνῃ (149e 6ff.).²²

Durch die Partie in ps.-plat. *Alk. II* wird neben dem Hinweis darauf, wo die Verse 8,548 und 550–552 ihren Platz haben, eindeutig klargestellt,

1) dass die Rede Hektors in *Il.* 8,497–541, vor allem deren Ende, als hyb-ristisch, ja als βλασφημῶα angesehen wurde,

2) dass βλασφημῶα als Grund dafür, dass die Götter die θυσῶα, hier die ἐκα-τὺμβη, nicht angenommen haben, galt und

3) dass wegen dieser βλασφημῶα die Götter den Trojanern zürnten.

Dies ergibt für die mythische Erzählung, die im achten Gesang der *Ilias* gebo-ten wird, dass in d i e s e r Situation sich Hektor als Hybrist erweist und die anderen Trojaner seiner Rede zustimmen und dass die Götter dies hören (vgl. βλασφημοῶντων ... αὐτῶν ἀκοῶοντεη οὐ θεοῦ), weshalb sie d i e s e s Opfer nicht annehmen (οὐκ ἀποδέχονται τῇ ... ταυτασὺ πομπῇ τε καὶ θυσῶαη). Über andere Situationen wird dadurch nichts ausgesagt. In anderen Fällen ver-hält sich Hektor fromm (vgl. *Il.* 24,33ff. 24,65ff.), und ebenso Priamos und das Volk der Trojaner (vgl. *Il.* 4,46ff.); in anderen Fällen also sind die Götter über Priamos (und selbstverständlich über seinen wichtigsten Sohn

²¹ κνύσων ... εἰσῶ ist in den hom. Hss. überliefert (u. zw. in direkter Rede).

²² Vgl. auch Theophrastos, περὶ εὐσεβεῶαη, Frg. 8–10 Pö.

Hektor) und sein Volk nicht erbost²³ und sie nehmen die Opfer gerne an.

Bei genauerer Betrachtung löst sich also der eklatante Widerspruch zwischen der Reaktion aller Götter im achten Gesang und dem Wohlwollen der trojafreundlichen Götter sonst in der Ilias auf.

Einen Hinweis muß man noch machen. Hektor ist auch im 13. Gesang der Ilias ebenso hybristisch:

Λόαν ἄμαρτοειπέη, βουγαῖε, ποῦον εἵπειη;
εἴ γάρ ᾧ γόν οὕτω γε Διὶ πάη ἀγγιῦχοιο
εὐὸν ἡματα πάντα, τέκοι δὲ με πύτνια =Ηρη,
τιοῶμην δ! ᾧ τῶετ! !Αθηναῶη καὶ !Απύλλων,
ᾧ νῶν ἡμέρη ἦδε κακὺν φέρει !Αργεδοσιν,
πάσι μάλ!.

(*Il.* 13,824–829).

Es zeigt sich, dass Hektor auch nochmals ein solches Verhalten wagt. Dem Hektor geht es dann im 14. Gesang auch gar nicht gut; von eben diesem Aias wird er zurückweichend mit einem Stein getroffen, und zwar so arg, dass er weggetragen und aus dem Kampf genommen werden muß (vgl. bes. 14,406ff.). Dies ist sicherlich markant,²⁴ aber Verwundete und Tote gibt es auch sonst in der Ilias.

Im mythisch-poetischen Alltagsleben greifen die Götter gelegentlich, aber nicht konsequent ein. Doch im kultlichen Bereich, wenn ein Opfer (θύσδα) dargebracht wird, reagieren die Götter darauf, ob dieses Opfer entsprechend dargebracht wird oder nicht; wird es von βλασφημῶα begleitet bzw. findet ein Opfer in enger Verbindung mit dieser statt, dann sind die Götter erzürnt und sie nehmen diese Hekatombe nicht an (vgl. *Il.* 8,548–552; ps.-plat. *Alk.* II 149b–150b). Das Verhalten bei einem bestimmten Opfer bzw. in unmittelbarer Verbindung damit und dasjenige Opfer selbst wurden offenbar als eine gewisse Einheit angesehen. Damit wird klar, dass das Verhalten des Hektor und seiner Leute im 8. Gesang einerseits und andererseits das Verhalten des Hektor und der Trojaner im Zusammenhang mit den vielen anderen Opfern und somit die Reaktion der Götter in dem *e i n e n F a l l* und die Reaktion sonst im Mythos und in der Dichtung neben einander existieren konnten, ohne einander zu stören, sodass die (frühbezeugten) Verse 548 und 550–552, die

²³ König und Volk gehören nach der Auffassung jener Zeit und ihrer Tradition aufs engste zusammen; vgl. etwa *Od.* 19,109 ff., Hes., *Erg.* 256ff. Selbst wenn ein anderer Mann, der schweres Unrecht begeht, in einer Gemeinschaft lebt, leidet oft die ganze Stadt (Hes., *Erg.* 240–243).

²⁴ Vgl. auch das Gleichnis 14,414ff.

sich auch zu dem in den Homer-Handschriften bezeugten Vers 549 bestens fügen, keinen ernstzunehmenden Anstoß bieten und wohl echt sein werden.²⁵

²⁵ Auch unter dem rein poetischen Aspekt passen diese Verse gut an diese Stelle der Ilias. In der für die Griechen katastrophalen Lage und angesichts der hybristischen Äußerungen des Hektor, der am nächsten Tag den entscheidenden Angriff starten will, mochten die Zuhörer oder Leser eine Erleichterung fühlen, wenn sie hörten, dass die Trojaner den Zorn der Götter erregt und die-se die Hekatombe nicht angenommen hätten. Die Presbeia ließ in ihnen wohl Hoffnung entstehen, aber der Ausgang dieses Unternehmens enttäuschte sie wieder.

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XXXVI.	2000.	p. 11–24.
--	--------	-------	-----------

DAS THAUMASTON IN DER TRAGÖDIE

ZUR WIRKUNGSTHEORIE DER POETIK DES ARISTOTELES

VON ATTILA SIMON

Anhand der aristotelischen *Poetik* kann das Ziel (τῆλοV) oder das „Werk“/Wirken (ἔργον) der Tragödie in der Auslösung der als Genuß bezeichneten Wirkung (ἡδονᾶ) gesehen werden. Aus der Sicht der hermeneutischen Kunsttheorie der letzten Jahrzehnte ist als die wichtigste Eigenart der Wirkungstheorie der *Poetik* zu betrachten, daß sie nicht nur die interesselose *Lust* der passiven Kontemplation, sondern auch die *Arbeit* des Lernens, des als Selbstverständnis vorgestellten „Erkennens“ enthält.¹ Diese Eigentümlichkeit ist in der Genußtheorie des Aristoteles begründet: *mathesis* und *hedone* schließen einander nicht aus, im Gegenteil: die *mathesis* ist mit *hedone* verbunden. Die Formulierung ist vermutlich – zumindest teilweise – gegen die pythagoreisch-platonische Meinung² gerichtet („Der Genuß ist ein Hindernis für das klare Denken und zwar um so mehr, je stärker die Genußempfindung ist, z. B. beim Liebesgenuß, wo jemand kaum eines Gedankens fähig sein dürfte, während er ihm hingegeben ist.“³), in der die *hedone* nicht nur mit dem Denken, geradezu mit dem geistigen Schauen, also mit der Tätigkeit des *theorein*, sondern auch mit der *mathesis*, des Lernens oder Verstehens zusammengeknüpft wird: „Es wird aber weder das Denken noch irgendein Zustand beeinträchtigt durch den Genuß, der aus ihm selber stammt, sondern nur durch solchen, der von außen herankommt: Genuß, der aus geistigem Schauen (qewreÛn) und Lernen (manq©nein) stammt, wird unser geistiges Schauen und Lernen nur noch intensivieren.“⁴

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Gesammelte Werke Bd. 1). Tübingen 1990, S. 133–139: Das Beispiel des Tragischen. H. R. Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt am Main 1984, S. 71–90: Der ästhetische Genuß und die Grunderfahrungen der Poiesis, Aisthesis und Katharsis.

² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übersetzt von F. Dirlmeier. Berlin 1956, S. 498.

³ EN 1152b 16–18. Die Übersetzung ist terminologisch geändert.

⁴ EN 1153a 20–23: —mpod×zei dž oâte fronÀsei oâq, »xei oâdemi¶¼ jf, šk©sthV ¼donÀ, jll, aÓ jllàtriai, —peØ aÓ jpå toî qewreÛn ka× manq©nein m«llon poiÀsousi qewreÛn kaØ manq©nein. Die

Dementsprechend kann man die aristotelische Theorie der ästhetischen Erfahrung (gegenüber z. B. den Ansichten Gorgias über die Wirkung der Poesie) nicht einfach aus dem „psychophysischen“ Aspekt der Wirkung der Kunstwerke⁵ erklären, weil in dieser Theorie – aus der aristotelischen *pathos*-Lehre folgend⁶ – auch die „intellektuelle“ oder „kognitive“ Seite (im Wortgebrauch der Hermeneutik: das „Selbstverstehen“) eine genauso wichtige Rolle spielt.⁷ Nachstehend untersuche ich ein Komponent des Problemkreises der Beziehung der Begriffe *ἡδονή* und *μάχησις*. Ich stelle die Frage, auf welche Weise Genuß und Lernen im Begriff des in der (oder genauer durch die) Tragödie auszu-lösenden *Wunderbaren* (*qaumastàn*) miteinander verbunden sind. Dazu sol-len wir im ersten Schritt den Ort „des Wunderbaren“ in der begrifflichen Ord-nung der *Poetik* bestimmen.

„Das Fundament [*ἡδονή*] und gewissermaßen die Seele [*ψυχή*]“ der Tra-gödie ist der Mythos.⁸ Er gibt ihr die Form und/also das Ziel, ihre Substanz und Entelechie, sie stammt aus ihm, er bewegt sie, er macht sie lebendig und tätig.⁹ In der Rangordnung der Bestandteile der Tragödie (50a 15–38) zeigen die Argumente für den ersten Rang der Handlung eindeutig, daß die poe-tischen („dichtungstechnischen“) Normen stets die aufgrund der Erfahrungen wahrscheinlichen Wirkungen, die Reaktionen der Rezipienten im Auge haben.¹⁰ Die Tragödie sei Repräsentation oder Darstellung („Nachahmung“)

Übersetzung ist terminologisch geändert. In Rücksicht der genußerregenden Ei-genart der intellektuellen Aktivität stimmen die – in anderer Hinsicht verschiedenen – ausführ-lichen Berichterstattungen des Aristoteles vom Genuß überein: s. *EN* VII.12–15., X.1–5., *Rhet.* I.11.

⁵ W. Schadewaldt, Furcht und Mitleid? *Hermes* 83 (1955) S. 129–171.; H. Flashar, Die medi-zinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung. *Hermes* 84 (1956) S. 12–48.

⁶ W. W. Fortenbaugh, Aristotle on Emotion. New York 1975.

⁷ Aus der kaum übersehbaren Literatur erwähne ich nur die frühe Kritik M. Pohlenz an Schadewaldts Konzeption: Furcht und Mitleid? Ein Nachwort. *Hermes* 84 (1956) S. 49–74; neuerlich R. Dilcher, Furcht und Mitleid! Zu Lessings Ehrenrettung. *Antike und Abendland* 42 (1996) S. 85–102.; siehe noch z. B. S. Halliwell, Pleasure, Understanding and Emotion. In: A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton NJ–Oxford 1992, S. 241–260, usw.

⁸ 1450a 38f.: *ἡδονή μὲν οὖν καὶ οὖν ἡδονή ἡ μὲν οὖν τῆς τραγῳδίας*. Zitiert in der deutschen Übersetzung von M. Fuhrmann (Aristoteles: *Poetik*. Übers. und hrsg. von M. Fuhrmann. Stutt-gart 1994). Beim Zitieren der *Poetik* werden im weiteren nur die letzten zwei Ziffern der Seiten-zahlen der Bekker-Ausgabe, die Lettern der jeweiligen Kolumne und die Zeilennummern ange-geben.

⁹ Vgl. *Met.* V.1., *De an.* II.1., *De part. an.* 645b 14–20, 641a 18–21.

¹⁰ „Der rezeptionsästhetische Aspekt ist stets gegenwärtig; er macht bei allen Elementen der tra-gischen Handlungsstruktur das Regulativ, die oberste Instanz aus, die über »Richtig« und »Falsch«, über »Besser« und »Schlechter« befindet.“ (M. Fuhrmann, Einführung in die antike Dichtungstheorie. Darmstadt 1973, S. 16.) Die *Poetik* erweist sich schließlich als „eine Theorie dessen, was im Theater geschieht“ – formuliert Hellmuth Flashar. (Grundriß der Geschichte der

des Lebens (m×mhsiV b×ou), in der es sich um Glück und Unglück (eādaimon×a kaØ kakodaimon×a) handle.¹¹ (Wie wir es aus der *Nikomachischen Ethik* wis-sen, das erstere ist das Ziel des menschlichen Lebens und stellt mit seinem Gegenteil zusammen den allgemeinsten Rahmen dar, in dem das menschliche Dasein zu verstehen ist.) Und wenngleich in der Erörterung „das Ziel“ in immanentem Sinn zur Sprache kommt (t^a pr©gmata kaØ Ý mêqoV tŷloV), ver-weist der Ausdruck „die der Tragödie eigentümliche Wirkung“ (tĀV trag%od×aV ŷrgon) schon eindeutig auf die in den Zuschauern auszulösende Wirkung.¹² Sogar sagt das vierte Argument im Zusammenhang mit den Teilen des *mythos* gerade aus: der *Mythos* ist auch deshalb der wichtigste Bestandteil, weil seine Teile die meist Ergötzenden sind: „Außerdem sind die Dinge, mit denen die Tragödie die Zuschauer am meisten ergreift [t^a mŷgista ... yucagwgeŰ], Be-standteile des Mythos, nämlich die Peripetien [peripŷteiai] und die Wiederer-kennungen [ĵnagnwr×seiV].“¹³ Nach der – auch den wirkungsästhetischen Ge-sichtspunkt geltend machenden – Anordnung der strukturalen Elemente sind also der Mythos, und dessen zwei Elemente, die Peripetie und die Anagnorisis die wichtigsten Wirkungskomponente.

Die Stelle, wo Aristoteles für die (beschränkte) Selbstständigkeit der Poesie plädiert, kann auch den Zusammenfall des Zweckes und der Wirkung aufzeigen. Für uns ist sie aber nach wie vor in erster Reihe wegen der Umgrenzung des systematischen Ortes des *Wunderbaren* wichtig. Das Argument heißt so: „Wenn ein Dichter Unmögliches darstellt, liegt ein Fehler vor. Doch hat es hiermit gleichwohl seine Richtigkeit, wenn die Dichtung auf diese Weise den ihr eigentümlichen Zweck erreicht (wir haben ja diesen Zweck erwähnt), wenn sie so entweder dem betreffenden Teil selbst oder einem anderen Teil ein stärkeres Moment der Erschütterung [—kplhktikōteron] verleiht. Ein Beispiel ist die Verfolgung Hektors. Wenn sich jedoch der Zweck ohne Verstoß gegen

Philosophie. Begründet von F. Ueberweg. Bd. 3. Die Philosophie der Antike. Ältere Akademie, Aristoteles, Peripatos. Hrsg. von H. Flashar [Basel–Stuttgart 1983], S. 364).

¹¹ 50a 16f. Gegenüber *Kassel* (Aristotelis de arte poetica liber. Ed. R. Kassel. Oxford 1965) und *Lucas* (Aristotle: *Poetics*. Intr., comm. and appendixes by D. W. Lucas. Oxford 1968) behalten die neue ungarische Übersetzung (Arisztotelész: Poétika és más költészettani írások. Fordította Ritoók Zsigmond; összeállította, a töredékeket fordította, a jegyzeteket és a kiséző tanulmányokat írta Bolonyai Gábor. h. n., 1997.), Fuhrmann (Aristoteles: *Poetik.*), Gudeman (Aristoteles: *Poetik.* Einl., Komm. usw. von A. Gudeman. Berlin–Leipzig 1934), Janko (Aristotle: *Poetics*. Translated with notes by R. Janko. Indianapolis 1987) die Stelle.

¹² 50a 22f., 30f.

¹³ 50a 33-35: práV dž toētoiV t^a mŷgista oŰV yucagwgeŰ ¼ trag%od×a toi mêqou mŷrh — st×n, aŰ te peripŷteiai kaØ ĵnagnwr×seiV. Vgl. I. Vahlen: *Gesammelte philologische Schriften*. Erster Teil. Leipzig und Berlin 1911, S. 252f. Zu yucagwgeŰ s. Gudeman, S. 182f.

die jeweils zuständige Disziplin besser oder nicht schlechter hätte erreichen lassen, dann liegt eine Unrichtigkeit vor. Man soll nämlich, wenn möglich, überhaupt keinen Fehler begehen.”¹⁴

Das qaumastàn schließt sich in erster Reihe durch den vermittelnden Begriff des Adjektivs —kplhktikàn sowie des Substantivs ~kplhxiV an die wichtigsten Wirkungsfaktoren des Kunstwerkes an. Einerseits terminologisch, durch seine Definition, da die ~kplhxiV dem *genos* der Wunderbarkeit (qaumasiàthV) gehört, sie ist ihr höherer Grad.¹⁵ Andererseits auch im Kontext der *Poetik*: wir können nämlich den im zitierten Abschnitt in Klammern stehenden Zweck in der Auslösung des „Wunderbaren“ (qaumastàn) anerkennen, wenn wir beziehen den Hinweis (wie *Bolonyai*) auf 52a 1–5 („So haben sie nämlich mehr den Charakter des Wunderbaren [qaumastàn], usw.”), oder aber (folgend *Gudeman* und *Lucas*) aufgrund der Szene „die Verfolgung Hektors“ auf 60a 11–17 („Man muß zwar auch in den Tragödien dem Wunderbaren [qaumastàn] Einlaß gewähren usw.”); an beiden Stellen handelt es sich um das Wunderbare. Das qaumastàn ist ein wirksames Element in der Erzeugung der ~kplhxiV, diese ist wiederum unentbehrlich für die Erregung des ~leoV und des fàboV. Insofern ist das Wunderbare nicht nur „ein wirkungsvolles, sondern ein notwendiges Element der Tragödie.”¹⁶

Aristoteles bringt den wirkungsästhetischen Begriff der Überraschung, oder stärker der Erschütterung auch unmittelbar mit den strukturalen Bestandteilen der Tragödie in Verbindung. Das Adjektiv —kplhktikàn, und das Substantiv ~kplhxiV kommen an zwei Stellen im Zusammenhang des Wirkungsgrades der verschiedenen Typen der Wiedererkennung (jnagnōrisiV) vor. „Die Beste unter allen Wiedererkennungen ist diejenige, die sich aus den Geschehnissen selbst ergibt, indem die Überraschung aus Wahrscheinlichem hervorgeht [tÀV —kplÀxewV gignomēnhV di, eīkàtwn]. So ist es im »Ödipus« des Sophokles und in der »Iphigenie«; denn es ist wahrscheinlich, daß Iphigenie einen Brief zu übergeben wünscht.”¹⁷ Und wir lesen in Bezug auf das Verhältnis der

¹⁴ 60b 23–29: ὁ δὲ nata pepo×htai, l̄m̄©rhtai· ἢ ll, Ūrq÷V cei, eÓ tugc©nei toē t̄zlouV toē aētÀV (tá gŠr t̄zloV eDrhtai), eĐ oçtwV —kplhktikōteron š aātá š ἢllo poieŪ m̄zroV. pa-r©deigma l̄ toē =EktoroV d×wxiV. eĐ m̄zntoi tá t̄zloV š m̄llon š <mÁ> žtton —nedžceto ép-©rcin kaŘ kat\$ tĀn perŘ toçtwn t̄zcnhn, [l̄martĀsqai] oāk Ūrq÷V· deŪ gŠr eĐ —ndžcetai ŢlwV mhdamí l̄martĀsqai.

¹⁵ *Top.* 126b 17: dokeŪ gŠr l̄ ~kplhxiV qaumasiřthV eŇnai čerb©llousa.

¹⁶ *Gudeman*, S. 424, S. 217 „It is in fact the key not only to Aristotle’s conception of the complex plot but to his doctrine of *hamartia* and catharsis, and thereby to his apparent (...) view of the »tragic.«” Aristotle’s *Poetics*: The Argument. By *G. F. Else*. Leiden 1957, S. 329f. Ähnlich *E. S. Belfiore*, *Tragic Pleasures. Aristotle on Plot and Emotion*. Princeton NJ 1992, S. 222.

¹⁷ 55a 17–19: pas÷n dž belt×sth ἢnagnōrisiV l̄ —x aāt÷n t÷n pragmc©twn, tĀV —kplĀxewV gignomēnhV di, eĐkftwn, oŌon —n tŠ Sofokl̄zouV OĐd×podi kaŘ tĪ, Ifigene×· eĐkáV gŠr boç-lesqai —piqeŪnai gr©mmata. Vgl. 52a 24, 33 und 54b 31–34.

Wieder-erkennung und des schweren Leides (p©qoV): „Noch besser ist der Fall, daß die Person die Tat ohne Einsicht ausführt und Einsicht erlangt, nachdem sie sie angeführt hat. Denn die Tat hat nichts Abscheuliches an sich, und die Wieder-erkennung ruft Erschütterung hervor [—kplhktikàn].”¹⁸ Aus den Beispielen kommt es klar hervor, daß die als ~kplhxiV genannte Wirkung sich aus zwei gegensätzlichen Vorgängen ergibt: einerseits muß die Wiedererkennung sich der Wahrscheinlichkeit oder der Notwendigkeit gemäß (kat^a tá eĭkáV ° ĵnagkaŮon) vollziehen,¹⁹ andererseits aber muß sie unerwartet, überraschend sein. Dasselbe gilt auch für die andere Komponente des Mythos, für die Peripetie; bei dieser sollen sich die in irgendeiner Absicht vollgebrachten Ta-ten – wider Erwartung – in ihrem Gegenteil beenden, so aber, daß dieser „Um-schlag in das Gegenteil” gleichzeitig „gemäß der Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit” geschehen soll: „Die Peripetie ist, wie schon gesagt wurde, der Umschlag dessen, was erreicht werden soll, in das Gegenteil [eĭV tá —nant×on t÷n prattomŸnwn metabolÁ], und zwar, wie wir soeben sagten, gemäß der Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit [kat^a tá eĭkáV ° ĵnagkaŮon]. So tritt im »Ödipus« jemand auf, um Ödipus zu erfreuen und ihm die Furcht hinsichtlich seiner Mutter zu nehmen, indem er ihm mitteilt, wer er sei, und er erreicht damit das Gegenteil [toánant×on —po×hsen].”²⁰ Diese zweifache Forde-rung der Unerwartetheit, Unvorhersehbarkeit, Unberechenbarkeit und der orga-nischen, auf Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit begründeten Beziehung erfüllt sich gleichzeitig im Begriff des *Wunderbaren*.

Von dem Verhältnis zwischen der Tragödie und dem Wunderbaren erfahren wir das Meiste aus der fünften Forderung, die Aristoteles an den Mythos gestellt hat. Die Passage lautet: „Die Darstellung hat nicht nur eine in sich geschlossene Handlung zum Gegenstand, sondern auch Furchtbares und Mitleiderregendes [kaŮ fober÷n kaŮ —leein÷n]. Diese Wirkungen kommen vor allem dann zustande, wenn die Ereignisse wider Erwarten [par^a tÁn dāxan] eintreten und gleichwohl folgerichtig auseinander [di, ěllhla] hervorgehen. So haben sie nämlich mehr den Charakter des Wunderbaren, als wenn sie in

¹⁸ 54a 2-4: bŷltion dž tá ĵgnooēnta mŷn pr©xai, pr©xanta dž ĵnagnwr×sai· tŷ te gŷr mia-rān oā prŷsestin kaŮ Ľ ĵnagnōrisiV —kplhktikŷn. Aristoteles hält den Fall für abscheulich, wenn jemand sich in Kenntnis der Situation etwas zu tun anschickt, tut er aber nichts; dieser Fall ent-hält kein Tragisches, „es tritt nämlich kein schweres Leid ein.” (53b 38f.)

¹⁹ Vgl. 51a 37–38.

²⁰ 52a 22–26: „Esti dž peripŷteia mŷn ¼ eĭV tá —nant×on t÷n prattomŸnwn metabolÁ ka-q©per eĎrhtai, kaŮ toēto dž ōsper Iŷgomen kat^a tá eĭkáV ° ĵnagkaŮon, oŮon —n tĚ Oĭd×-podi —lqön ñV eāfran÷n tān Oĭd×poun kaŮ ĵpall©xwn toi práV tÁn mhtŷra fābou, dhlō-saV BV »n, toánant×on —po×hsen.

wechselseitiger Unabhängigkeit und durch Zufall [jpá toi aatom©tou kaØ tÁV tēchV] vonstatten gehen, (denn auch von den zufälligen Ereignissen [—peØ kaØ t=n jpá tēchV] wirken diejenigen am wunderbarsten, die sich nach einer Absicht vollzogen zu haben scheinen – wie es bei der Mitys-Statue in Argos der Fall war, die den Mörder des Mitys tötete, indem sie auf ihn stürzte, während er sie betrachtete; solche Dinge scheinen sich ja nicht blindlings zu ereignen). Hieraus folgt, daß Fabeln von dieser Art die besseren sind.”²¹

Entsprechend der im siebenten Kapitel abgefaßten Forderung müssen die Ereignisse eine organische Einheit bilden, sie müssen auseinander folgen, sie müssen in kausalem Zusammenhang miteinander (di, ἑλληλα) stehen. Daraus ergibt sich, daß der Zuschauer aufgrund des Wahrscheinlichen oder Notwendigen das Dargestellte für möglich hält, daß er aus ihnen einen kohärenten, rationalerweise nachvollziehbaren Sinneszusammenhang zusammenstellen kann. Gleichzeitig aber können die Furcht und das Mitleid mit Hilfe des Unerwarteten hervorgerufen werden, durch Überspielen der Meinungen und Erwartungen. Die Formulierung par^atÁndàxan bezieht sich eben darauf: sie bezeichnet nicht Sinnlosigkeit, sondern Ereignisse solcher Art, die gerade dem gegenüberstehen, was wir erwarten, es handelt sich also um unerwartete, aber logisch eintretende Geschehnisse.²²

Die Wirkung des Wunderbaren läßt sich in zwei Momente aufteilen: erstens hebt sie durch das Unerwartete die Gültigkeit unserer vorherigen Vermeinungen auf. Aristoteles betont in der Analyse der *Furcht* die wichtige Rolle des Unerwarteten. Nach der Lehre der *Rhetorik* muß man das Sicherheitsgefühl der Menschen erschüttern, um in ihnen Furcht zu erwecken. Man muß ihnen die Möglichkeit klar machen, daß sie, Anderen ähnlich, leiden können, und daß das Furchtbare irgendwann, plötzlich in ihren jeweiligen Zustand eindringen kann: wenn es uns vorteilhaft ist, in der Zuhörerschaft Furcht herbeizuführen, müssen wir sie in die Stimmung versetzen, daß sie so fühlen: sie werden leiden, weil auch Andere gelitten haben, und zwar Schwierigeres; „wir müssen ihnen zeigen, daß die ihnen ähnlichen Menschen eben jetzt leiden oder schon gelitten haben, und zwar von jenen, von denen sie es nicht erwartet haben, und so und dann, wie und wann sie es nicht erwartet haben [kaØ æpá toioêtwn æf,

²¹ 52a 1–11: —peŘ dž oâ mfon tele×aV —stŘ pr©xewV l m×mhsiV ~llŞ kaŘ fober÷n kaŘ —leei-n÷n, taęta dž g×netai kaŘ m©lista [kaŘ m«llon] Ttan gznhtai parŞ tÁn dıxan di, ~llhla· tá gŞr qaumastán oętwV »xei m«llon ş eĎ ~pá toę aatom©tou kaŘ tÁV tēchV, —peŘ kaŘ t=n ~pá tēchV taęta qaumasiötata dokeŰ Tsa řşper —p×thdeV fa×netai gegonznai, oŰon řV Y ~ndriŞV Ý toę M×tuoV —n „Argei ~pzkteinen tán aDtion toę qan©tou tŞ M×tui, qew-roęnti —mpesön· oıke gŞr tŞ toiaęta oâk eĎkÍ g×nesqai· řşte ~n©gkh toęV toioętouV eŰ-nai kall×ouV meqouV. Die Übersetzung ist terminologisch geändert.

²² Else, S. 329f.

ôn oâk ûonto, kaØ taïta <§> kaØ tâte ðte oâk ûonto].²³ Dasselbe gilt auch für die mitleiderregenden Ereignisse, weil beide Affekte mit denselben bedrohen-den Dingen in Zusammenhang stehen, sie unterscheiden sich eben nur auf-grund unseres Verhältnisses gegenüber diesen Ereignissen.²⁴

Zweitens, weil das Wunderbare nicht nur der Regel des Unerwarteten, sondern auch der rationalen Erkennbarkeit entgegenkommt, trägt es durch seine rührend-erschütternde Wirkung zum „Lernen“ (zum „Selbstverstehen“) des Zuschauers der Tragödie bei. Das Wunderbare spielt nämlich eine grund-legende Rolle in der Auslösung und Anregung der intellektuellen Aktivität des Menschen. „Das Lernen (tá manq©nein) und das Wundern (tá qaum©zein) sind meistens angenehm (¼dê), denn in dem Verwundern zeigt sich die Sehnsucht nach dem Lernen, so daß der Gegenstand unseres Wunderns zugleich der Gegenstand unserer Sehnsucht ist. Im Lernen erreichen wir doch unseren natürlichen Zustand.“²⁵ Nach der bekannten Formulierung der *Metaphysik* nimmt die Weisheit (sof×a), die —pistÀmh von höchstem Rang ihren Anfang im Wundern (982b 11–21), damit das Wundern oder das Staunen über das Un-verständliche, das Nicht-Wissen sein Ende im entgegengesetzten Zustand findet (983a 11–21). Im Fall der Tragödie trägt die Erschütterung, die besonders das Wunderbare hervorrufen kann, verknüpft mit den Peripetien und Wiederer-kennungen, sowie mit dem Leid, zur Lehre bei, daß „human suffering is in fact likely even when it appears unexpected.“²⁶

Aber was erregt die Wirkung des „Wunderbaren“? Aristoteles, überraschen-derweise, erwähnt kein tragisches Beispiel, so müssen wir aus seiner Erklärung und dem Mitys-Fall ausgehen. *Werner Söffing* gibt die folgende Erklärung zum Abschnitt (55a 1–11): „Das Erstaunliche (tá qaumastàn), das als Auslöser für die kathartischen Affekte Jammer und Schauder unbedingt erforderlich ist, darf weder zufällig, d. h. losgelöst von der Ereignisfolge, noch scheinbar notwendig eintreten, sondern es muß mit der logisch konsequenten Handlungsfolge verknüpft sein und tatsächlich nach Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit aus

²³ Rhet. 1383a 8–12: ñste deŰ toioētouV paraskeu©zein, Ŧtan Ć bŷltion tá fobeŰsqai aâtoēV, Ŧti toioēto× eĎsin oŰon paqeŰn (kaŔ gŖr Űloi me×zouV paqon), kaŔ toēV toioētouV deiknēnai p©scontaV Ŗ peponqŷtaV, kaŔ épá toioētwn éf, ôn oâk ûonto, kaŔ taēta <§> kaŔ tŷte Ŧte oâk ûonto. Die Hervorhebung von mir: A. S.

²⁴ Rhet. 1382b 25f.: fober© —stin Ŧsa —f, ŷtŷrwn gignŷmena Ŗ mŷllonta —leein© —stin; 1386a 28f.: Ŧsa —f, aĉt=n foboēntai, taēta —p, Űlwn gignŷmena —leoēsın.

²⁵ Rhet. 1371a 31–4: kaØ tá manq©nein kaØ tá qaum©zein ¼dê ñV —pØ tá polê: —n mŷn gŷr tŷe qaum©zein tá —piqueŷn maqeŷn —stin, ôste tá qaumastàn —pikumhtàn, —n dž tŷe man-q©nein <tá> eŷV tá kat^a fēsın kaq×stasqai.

²⁶ *Belfiore*, S. 134. Vgl. *S. Halliwell, Aristotle's Poetics*. London 1986, S. 76–81.

Aristoteles erörtert die Begriffe *têch* und *aâtâmaton* in den *Physik* II. 4–6. Beide Begriffe gehören zur Gruppe der Prozeßquellen, der Ursachen der Bewegung (pqn ¼ jrcÁ tÂV kinÀsewV, die „Wirkursache“), die so im Bereich der naturhaft wirkender (fêsei) wie auch in dem der denkenden Gründe (ipá diano×aV) tätig sind, „nur ist die Fülle dessen [was da als Gründe in Frage kom-men kann] jedesmal unübersehbar (jâriston).“²⁸

²⁷ W. Söffing, Deskriptive und normative Bestimmungen in der *Poetik* des Aristoteles. Amsterdam 1981 [Beihefte zu *Poetica*], S. 120.

²⁹ 197a 32–35: „Beide, die bloße Fügung (Ł tēch) wie der blinde Zufall (tá aátmaton) sind also, wie gesagt, Gründe, die nur aus bloß zusätzlichen Umständen (katš sumbebhkíV) be- stehen; sie haben Ort in dem Bereich, in dem ein nichtstriktes und aus der Regel fallendes Ge- schehen möglich ist; und sie fungieren als Grund zweckmäßiger Geschehnisse (Ts, Łn gžnoito ʾnek© tou).“ Die Begriffe der tēch und des aátmaton sind unübersetzbar. Ich beharre bei den Auflösungen „Fügung“ und „Zufall“ *Wagners*; das Wort Fügung durch das „Fügen“ enthält das Moment „des Schicksals“, sogleich aber das der „Zufälligkeit“ („es fügt sich“); das Wort Zufall heißt hier auch „von sich selbst“, also es deutet hier vielmehr darauf, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch „blinden“ oder „bloßen“ Zufall nennen.

³¹ Aristoteles: *Physikvorlesung*. S. 468.

Den Begriff der *têch* definiert Aristoteles folgenderweise: „sie ist der im Bereich möglicher Gegenstände des Zweckbewusstseins auftretende, aus bloßen zusätzlichen Umständen bestehende Grund zweckmäßiger Resultate.“³² In dieser Definition sind drei Definitionsglieder festzustellen: „a) $\alpha\lambda\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \sigma\upsilon\mu\beta\eta\kappa\acute{\alpha}\nu$, d. h. die Fügung ist ein aus bloßen zusätzlichen Umständen bestehender Grund; b) $\tau\epsilon\nu\ \gamma\eta\kappa\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ (\gamma\iota\gamma\eta\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\eta\upsilon\eta\eta\eta)$, d. h. sie ist ein solcher Grund für zweckmäßige Resultate; (diese beiden Definitionsglieder gelten natürlich auch für das *aâtámaton*; erst das folgende Glied ist ausschließlich für die *têch* spezifisch:) c) $\epsilon\text{---}\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \rho\epsilon\sigma\iota\eta\eta$, d. h. sie ist ein Grund für zweckmäßige Resultate solcher Art, die prinzipiell auch durch Planen und Zweckmäßigkeit erreichbar sind.“³³ Die Eigenart der *têch* ist also, daß sie in Handlungen solcher Art auftreten kann, die wir unserer Entscheidung gemäß ($\kappa\alpha\tau\alpha\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \rho\epsilon\sigma\iota\eta\eta$) ausführen.

Aristoteles unterscheidet also zwischen den Begriffen der *têch* und des *aâtámaton* aufgrund der *proairesis* und der mit ihr in enger Beziehung stehenden *praxis*. (Beide Begriffe spielen auch in der *Poetik* eine Schlüsselrolle.) Das *automaton* ist der weitere Begriff: alle Fügung ist Zufall, aber nicht jeder Zufall auch Fügung. Die Fügung wirkt nämlich nur dort, wo man über Glück ($\epsilon\acute{\alpha}\tau\upsilon\kappa\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota$), allgemein gesagt über Handeln ($\rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \eta\eta$) sprechen kann. Darum kann *tyche* notwendigerweise nur im Falle der durch Handlung erreichbaren Dinge ($\rho\epsilon\theta\ \tau\alpha\ \rho\acute{\rho}\alpha\kappa\tau\omicron\epsilon\eta$) eine Wirkung ausüben.³⁴ Demgegenüber spricht man von *automaton*, wenn das zweckmäßige Ereignis, das seinen Grund außer ihm hat, nicht um zufälligen Ergebnisses willen vonstatten geht.³⁵ Zum Beispiel, wenn ein Pferd, laufend zufällig gerade zum angemessenen Ort, der Gefahr entflieht, oder wenn ein Stuhl umstürzt – oder eben wenn ein Stein hinunterfällt, und jemanden trifft.³⁶ „Ergebnisse bloßer Fügung [$\eta\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \tau\epsilon\chi\eta\eta$] nennen wir hingegen aus dem genannten Kreis alle diejenigen Ergebnisse, welche, an sich zur Klasse der möglichen Zwecke für die zwecktätigen Wesen zählend [$\tau\epsilon\nu\ \rho\acute{\rho}\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \sim\ \kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \rho\epsilon\sigma\iota\eta\eta$], aus blindem Zufall [$\eta\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \tau\omicron\iota\ \alpha\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\tau\omicron\upsilon$] eintreten.“³⁷ Zum Beispiel wenn jemand – in einer anderen Absicht, und

³² 197a 5f.: $\delta\acute{\alpha}\lambda\omicron\eta\ \tau\eta\ \tau\eta\ \epsilon\ \tau\epsilon\chi\eta\ \alpha\delta\tau\alpha\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \sigma\upsilon\mu\beta\eta\kappa\acute{\alpha}\nu\ \epsilon\text{---}\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \rho\epsilon\sigma\iota\eta\eta\ \tau\epsilon\nu\ \gamma\eta\kappa\omicron\ \tau\omicron\upsilon$. Vgl. *Met.* 1065a 30f.

³³ Aristoteles: *Physikvorlesung*. S. 470.

³⁴ 197a 36–b 3: $\Delta\iota\alpha\phi\acute{\alpha}\rho\epsilon\iota\ \delta\epsilon\ \tau\eta\ \tau\alpha\ \alpha\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\tau\omicron\upsilon\ \text{---}\rho\acute{\rho}\alpha\ \rho\lambda\epsilon\upsilon\eta\eta\ \text{---}\sigma\tau\iota\ \tau\alpha\ \mu\acute{\alpha}\eta\eta\ \gamma\eta\kappa\ \tau\epsilon\chi\eta\eta\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \tau\epsilon\chi\eta\eta\ \tau\alpha\ \alpha\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\tau\omicron\upsilon\ \tau\omicron\epsilon\tau\omicron\ \delta\epsilon\ \omicron\alpha\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \tau\epsilon\chi\eta\eta\ \tau\epsilon\chi\eta\eta\ \mu\acute{\alpha}\eta\eta\ \gamma\eta\kappa\ \tau\epsilon\chi\eta\eta\ \kappa\alpha\acute{\rho}\ \tau\alpha\ \tau\epsilon\chi\eta\eta\ \text{---}\sigma\tau\eta\eta\ \tau\eta\ \kappa\alpha\acute{\rho}\ \tau\alpha\ \epsilon\acute{\alpha}\tau\upsilon\kappa\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\ \epsilon\eta\ \epsilon\pi\omicron\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \kappa\alpha\acute{\rho}\ \tau\eta\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \eta\eta\ \delta\iota\alpha\ \kappa\alpha\acute{\rho}\ \eta\eta\ \gamma\eta\kappa\ \rho\epsilon\tau\eta\ \tau\eta\ \rho\acute{\rho}\alpha\kappa\tau\omicron\epsilon\eta\ \epsilon\eta\ \eta\eta\ \tau\eta\ \tau\epsilon\chi\eta\eta$.

³⁵ 197b 18–20: $\eta\ \sigma\tau\epsilon\ \phi\alpha\eta\epsilon\eta\ \tau\eta\ \epsilon\text{---}\eta\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \rho\epsilon\sigma\iota\eta\eta\ \tau\epsilon\nu\ \gamma\eta\kappa\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\iota\gamma\eta\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\eta\upsilon\eta\eta\eta\ \tau\eta\ \mu\acute{\alpha}\ \tau\omicron\epsilon\ \sigma\upsilon\mu\beta\eta\kappa\acute{\alpha}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\eta\kappa\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\iota\gamma\eta\omicron\mu\acute{\alpha}\nu\eta\upsilon\eta\eta\eta$.

³⁶ 197b 15–18; 30–32.

³⁷ 197b 20–22: $\tau\epsilon\chi\eta\eta\ \delta\epsilon\ \tau\omicron\epsilon\tau\omega\eta\eta\ \tau\eta\ \tau\epsilon\chi\eta\eta\ \tau\omicron\epsilon\ \alpha\acute{\alpha}\tau\omicron\mu\omicron\tau\omicron\upsilon\ \gamma\eta\kappa\ \gamma\eta\kappa\eta\tau\alpha\ \tau\epsilon\nu\ \rho\acute{\rho}\alpha\iota\epsilon\tau\epsilon\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\upsilon\sigma\iota\ \rho\acute{\rho}\alpha\ \times\ \rho\epsilon\sigma\iota\eta\eta$.

keiner regelmäßigen Tätigkeit gemäß – an einen öffentlichen Platz kommend und dort auf seinen Schuldner stoßend, die Schuld von ihm ein-treiben kann.³⁸

So steht die Fügung ausschließlich mit den verständigen, erwachsenen, zu zweckmäßiger und zweckbewusster Handlung fähigen menschlichen Wesen in Verbindung, im Falle von Kindern, Tieren sowie Gegenständen kann sich nur Zufall vollziehen.³⁹ Aber die aristotelische Formulierung in 197b 20–22 (ἰπά τέχῃ ὁ δ᾽, τοῦτων ἑστὶ ἰπά τοι αὐτομάτῃ οὐκ ἐκ προαιρέσεως τοῦ ὅτι οὐκ ἐκ προαιρέσεως) zeigt uns, daß die zwei Begriffe nicht vollständig voneinander abgegrenzt werden können: es scheint der weitere Begriff des Zufalls (αὐτομάτῃ) im Bereich der menschlichen Handlung (ἐκ προαιρέσεως) mit dem der τέχῃ zusammenzufallen. (Z. B. im 5. Kapitel des III. Buches der *Nikomachischen Ethik*, bei der Aufzählung der Gründe – offenbar wegen des besonderen Interesses der praktisch-philosophischen Untersuchung, die sich auf die Sphäre der menschlichen Handlung (ἐκ προαιρέσεως) beschränkt – befindet sich nur noch die τέχῃ als „Zufall“.⁴⁰) In diesem Punkt stoßen wir aber auf eine Schwierigkeit, die später noch von Bedeutung wird, die aus dieser nicht ganz eindeutigen Abgrenzung, aus dem „Zusammengleiten“ der beiden Begriffe folgt: wie sieht die Sache z. B. in jenem Fall aus, wenn ein Ereignis, das etwa „von sich selbst“ oder „spontan“ (ἰπά τοι αὐτομάτῃ) geschieht, eine aufgrund der *proairesis* vollziehende Handlung (in deren Bereich also wir von „Zufall“ ἰπά τέχῃ sprechen können) durchkreuzt? Zum Beispiel, wenn auf jemanden, der eine Statue betrachtet, sie stürzt? Da müßten wir nun das von sich selbst geschehene und das zufällig geschehene Ereignis im Begriff der mit dem *automaton* zusammenfallenden *tyche* neulich, wiederum voneinander absondern.

Wie bekannt gebraucht Aristoteles in der *Poetik* die in der praktischen Philosophie ausgearbeiteten Begriffe im Zusammenhang mit der tragischen *mimesis*. Die Tragödie ist „Nachahmung“ oder Darstellung des Handelns (pr«xiv), *mimesis* der handelnden Personen (pr©ttonteV), die nicht erzählt, sondern die Handelnden als eben handelnde darstellt. Die Handelnden müssen so handeln, daß im Zuschauer Furcht und Mitleid erwachen, und dann der von diesen Affekten gereinigt wird – darin besteht die eigenartige, genußerregende Wirkung der Tragödie. Der Gegenstand der tragischen *mimesis*, der *mimesis praxeos* ist der Bereich der Welt, mit dem auch die praktische Philosophie sich

³⁸ Vgl. 196b 33-197a 1, 197a 14-17, 196a 3-5, 197a 2-5; *Physikvorlesung*. S. 469f.

³⁹ 197b 8f.: di^a toito oâte çyuc^on oâdžn oâte qhr^xon oâte paid^xon oâdžn poieŮ ipâ têtchV, łti oâk ~cei proa^xresin- Vgl. *Else*, S. 331. (Nach *W. D. Ross*, *Aristotle's Physics*. Oxford 1936, S. 354f.); *Gudeman*, S. 218. und *Met.* 1032b 21-30, 1034a 9-b 7.

⁴⁰ EN 1112a 31-33: aĐt×ai gŠr dokoęsin eŇnai řęsiV kaŘ ņ©gkh kaŘ řęch, ti dž noęV kaŘ p«n tá di, ņqrępou.

beschäftigt, also die *praxis*⁴¹ – und wie wir es gesehen haben, in diesem Bereich kann *tyche* auftreten, und sie scheint hier mit dem quasi-synonymen *automaton* zusammenzufallen. So ist das in der Formulierung ἰπά τοι ἀτομῶν καὶ τᾶν τέχων der *Poetik* vorkommende καὶ vermutlich als καὶ *explicativum* zu verstehen.⁴²

Aristoteles stellt also dieser Zufälligkeit die das „Wunderbare“ erregenden Ereignisse gegenüber. Ich bin aber der Meinung, diese Gegenüberstellung wäre nicht so zu verstehen, daß in der Tragödie die Zufälligkeit keine Rolle spielt. Es handelt sich hier um keinen scharfen Gegensatz, um keine ausschließende Opposition,⁴³ sondern vielmehr um eine „graduelle“ bzw. „qualitative“. Darum kann Aristoteles so formulieren, daß Geschehnisse solcher Art mehr (ᾤλλον) den Charakter des Wunderbaren haben, als (ᾤ) diejenigen, die sich blindlings, aus *bloßem* Zufall, etwa „von sich selbst“ vollziehen. Nämlich geht es einerseits mit der – im allgemeinsten Sinne angenommenen – Zufälligkeit (sei es also *tyche*, sei es *automaton*) keine Irrationalität, kein Zerbrechen der kausalen Kette einher: „The deviations from the norm do not happen without a cause, however; there is neither any breach of causality nor is there any mystery about where they come from. What happens by accident is rather the result of an unintended overlap of two different causal chains”.⁴⁴ Andererseits weil das Beispiel, obwohl die *Poetik* – wegen des eine *mimesis praxeos*, also eine zielbewußte menschliche Handlung darstellenden Charakters der Tragödie – in Übereinstimmung mit *EN* und mit bestimmten Formulierungen der *Physik* das Wort τέχνη gebraucht, also weil das Beispiel hier, wie ich es früher im Zusammenhang mit *Phys.* 197b 20–22 erwähnt habe, das Problem aufwerfen kann, daß im Falle der Mitys-Statue (der wirklich ein Gegenbeispiel bilden soll) im Begriff des „Zufalls“ (τέχνη) zwei, in der *Poetik* begrifflich nicht getrennte Ereignisse zusammengeknüpft werden. Da nämlich, wie Lucas es in seinem Kommentar zur Stelle bemerkt, steckt ein komplizierter Zusammenhang im

⁴¹ Darüber siehe neuestens Zs. Ritoók: Zur *mimesis praxeos*. Acta Ant. Hung. 38 (1998) S. 235–240.

⁴² So Gudeman, S. 218; Else, S. 323.

⁴³ So z. B. Else, S. 336; Söffing, S. 119; Lucas, S. 127. Gleichzeitig kann ich mit denjenigen nicht einverstanden sein, die den Gegensatz im Ganzen verschwinden lassen; sie sehen entweder das Verhältnis als irgendeine „thematic connection“ (A. O. Rorty: The Psychology of Aristotelian Tragedy. In: Essays on Aristotle's *Poetics*, S. 8.), oder die Ereignisse wie das Mitys-Beispiel als „symbolically significant accidents“ an (D. Frede, Necessity, Chance, and „What Happens for the Most Part“ in Aristotle's *Poetics*. A.a.O. S. 205, 218.). Ähnlich S. Matuschek, Über das Staunen. Eine ideengeschichtliche Analyse. Tübingen 1991, S. 35. Nicht einmal Gudeman sieht den Mitys-Fall als ein Gegenbeispiel (S. 218f.) an; insofern aber bin ich mit ihm einverstanden, daß Aristoteles bestimmten Zufall „als dramatisches Motiv gelten läßt“; die Frage ist eben, was ist das für den Zufall, um den es sich in der Tragödie handelt.

⁴⁴ Frede, S. 202.

Ausdruck τ+ν ἰπά τῆχV: die Statue stürzt ἰπά τοι αὐτομάτῃ um, der Töter des Mitys aber geht ἰπά τᾶV τῆχV eben in jenem Moment gerade da.⁴⁵ Von diesem Fall können wir zweifellos mit recht aussagen, daß er als blinder Zufall keine grundlegende Rolle in der Tragödie spielen darf, die das „Allgemeine“ (καλῶν) darstellen müsse: von dem bloßen Zufall können wir nichts wissen, aus dem bloßen Zufall können wir nichts lernen.

Die nicht vollständig eindeutige Trennung des *automaton* und der *tyche*, und das zusammengestellte Beispiel erweckt den Anschein, daß Aristoteles alle Formen der „Zufälligkeit“ aus der Tragödie ganz ausschließt. Betrachten wir aber das früher zitierte Beispiel der Ankunft des Boten aus dem *Oidipus Tyrannos*, das Aristoteles mehrmals erwähnt. Das Beispiel kommt als Musterbeispiel der besten *anagnorisis* in 55a 17–19 vor.⁴⁶ (Wo zwar nicht das *thaumaston* selbst, sondern der Begriff der *ekplexis* vorkommt, der aber – wie schon gezeigt – mit dem des ersteren in engem Zusammenhang steht, sogar er als der quasi-synonyme, aber stärkere Begriff zu verstehen ist,⁴⁷ und das Beispiel auch der Forderung des „Unerwarteten aber Logischen“ entgegenkommt.) Dasselbe Beispiel begegnet sich in 52a 24 als die beste Peripetie.⁴⁸ In 52a 33 finden wir es als das Musterbeispiel der Zusammenknüpfung der Peripetie und der Anagnorisis.⁴⁹ Untersuchen wir dieses Moment ausführlicher, so können wir feststellen, daß Aristoteles die unvorhersehbare, in diesem „abgeschwächten“ Sinne also *zufällige* (akzidentelle) Kreuzung der verschiedenen menschlichen Absichten überhaupt nicht ausschließt.

Die die Handlung (πρᾶξιV) der Personen begründende Entscheidung (προαίρεσιV) im Beispiel führt nämlich eben darum nicht zu dem gewünschten Ergebnis, weil sie in jenem Moment, in dem sie den Zweck (τέλειV) ihrer

⁴⁵ Lucas, S. 126. Das berührt die Gerechtigkeit der Feststellung nicht, die im Ausdruck ἰπά τοῖ αὐτομάτῃ καὶ τᾶV τῆχV das καὶ als explicatives versteht; nämlich Aristoteles selbst gibt diese Auslegung dadurch ein, daß er gleich danach nur noch von τ+ν ἰπά τῆχV spricht. Er hat doch die Unterscheidung zwischen den zwei Begriffen, wie es schon gesagt wurde, nicht einmal in der *Physik* vollkommen eindeutig durchgeführt.

⁴⁶ „Die beste unter allen Wiedererkennungen ist diejenige, die sich aus den Geschehnissen selbst ergibt, indem die Überraschung aus Wahrscheinlichem hervorgeht (τᾶV —κρίξωV γινωμῶν di, εἰκρίτῃ). So ist es im »Ödipus« des Sophokles usw.”

⁴⁷ Janko, S. 197.

⁴⁸ 52a 22–26: „Die Peripetie ist, wie schon gesagt wurde, der Umschlag dessen, was erreicht werden soll, in das Gegenteil [εἰδῶ τά —ναντῶν τ+ν πρᾶτῶν μεταβολή], und zwar, wie wir soeben sagten, gemäß der Wahrscheinlichkeit oder mit Notwendigkeit [κατὰ τὰ εἰδικὰ ἢ ἄναγκαῖον]. So tritt im »Ödipus« jemand auf, um Ödipus zu erfreuen und ihm die Furcht hinsichtlich seiner Mutter zu nehmen, indem er ihm mitteilt, wer er sei, und er erreicht damit das Gegenteil [τοἰναντῶν —ποῦν].”

⁴⁹ „Am besten ist die Wiedererkennung, wenn sie zugleich mit der Peripetie eintritt, wie es bei der im »Ödipus« der Fall ist.”

Hand-lung bestimmen, nicht alle Umstände übersehen können. Hinsichtlich ihrer Entscheidung läßt es sich für akzidentell, zusätzlich (kat^a sumbebhkàV) halten, daß Oidipus gerade dann eine Ermittlung anstellt, als der Bote (oder er und der Sklave zusammen) ihm erkennen läßt, wer Oidipus in Wirklichkeit ist.⁵⁰ Die Personen handeln bis zum Ende rational, ihrer Entscheidung und ihrem zu erreichenden Zweck gemäß, die Peripetie und die Anagnorisis geht aus der Beschränktheit ihres Wissens und Vorhersehens hervor – der Vollzug und das Ergebnis der durch akzidentelle Ursachen ausgelösten Vorgänge sind nämlich unbestimmt, unvorhersehbar (επειρα tá plÂqoV, tá plÂqoV jàriston⁵¹). Die Geschehnisse vollziehen sich im Auge des Zuschauers der Wahrscheinlichkeit nach, andererseits sind sie unerwartet (tÂV —kplÂxewV gignomÿnhj di, eĭkàtwn), da der Zuschauer – zumindest wenn wir uns streng auf die Handlung ein-schränken – auf ihr Eintreten nicht rechnet, und selbst wenn er auch darauf rechnet, ist die Wirkung des Eintretens erschütternd. Das Unerwartete ist doch hier in gewissem Maße Ergebnis eines zufälligen Zusammenfalles: die Pest in Theba, genauer die Untersuchung des Oidipus fällt mit dem Tod des korinthischen Königs, genauer mit der Ankunft des darüber berichtenden Boten zu-sammen.⁵² Es ist vollstellbar, daß das Paradox des „notwendigen/wahrschein-lichen Zufalls“ als die mit dem Paradox des „wahrscheinlichen Unwahrschein-lichen“ parallele, sogar darauf beruhende Struktur zu verstehen ist: „Das ent-spricht auch – einem Ausspruch des Agathon gemäß – der Wahrscheinlichkeit [eĭkàV]; denn es ist wahrscheinlich [eĭkàV], daß sich vieles gegen die Wahr-scheinlichkeit [par^a tá eĭkàV] abspielt.“⁵³

Die Wirkung des Wunderbaren kann also in der Tragödie ausgelöst werden, wenn die Handlungen der einzelnen Personen rational und konsequent an sich,

⁵⁰ In Bezug auf das gegenwärtige Problem ist es unwesentlich, ob hier Aristoteles an die Ankunft und die Informationen des Boten (so z. B. *Fuhrmann, Poetik*, S. 124.), oder an die einander be-stätigenden Zeugenaussagen des Boten und des Sklaven denkt (so z. B. *Lucas*, S. 173.) Wenn das letztere der Fall ist, so können wir sagen, daß auch das Einberufen des Sklaven in Theba die Folge der Berichte des Boten ist, andererseits daß der Sklave Oidipus nicht enthüllen will, und er sich früher von Theba darum fernhält – das „zufällige“ Auftreten des Boten durchkreuzt eben diese seine Absicht.

⁵¹ *Phys.* 197a 16f., 198a 5.

⁵² Selbst die Begegnung des Oidipus und des Laios (und zwar in einer Kreuzung) kann bereits als zufällig angesehen werden; für Sophokles ist die Begegnung freilich nicht zufällig, sondern geschieht sie *kata moiran*, aber Aristoteles folgend könnten wir sie höchstens für akzidentelles Geschehnis halten.

⁵³ 56a 23–25: ~stin dž toito kaØ eĭkàV òsper ,Ag©qwn lÿgei, eĭkàV g^ar g×nesqai poll^a kaØ par^a tá eĭkàV. Das Argument muß meiner Meinung nach im Kontext der *Poetik* ernst genom-men werden; vgl. auch *Rhet.* 1402a 11ff., wo Aristoteles nur die Allgemeingültigkeit des Arguments in Frage stellt.

zweckmäßig und zweckbewußt, sowie aufgrund der Kausalität zu verstehen sind, zugleich aber die Zusammenknüpfung der Handlungen der verschiedenen Personen, also die akzidentelle Kreuzung der verschiedenen Entscheidungen und Ziele den Effekt des Unerwarteten hervorruft. Die handelnden Personen vermögen auf diese „zufälligen“ Kreuzungen wegen ihres (auch immer) notwendig beschränkten Wissens und Vorhersehens nicht rechnen: daraus kommt das Moment des Unerwarteten; der so entstehende „Zufall“ enthält kein Irrationales, er verstößt gegen das Gesetz der Kausalität nicht, er ist akzidentell. Der bloße oder blinde Zufall, der in keinem Zusammenhang mit den ihm vorhergehenden und nachkommenden Ereignissen steht, ist weniger wunderbar, er übt keine Wirkung an uns über die momentane Überraschung hinaus aus. Das wirklich Wunderbare tritt in jenem Fall auf, wenn unser vorheriges Wissen uns sagen läßt, daß es genau so geschehen mußte. Das Wunderbare reißt uns aus der Ordnung unserer alltäglichen Erfahrungen und Meinungen, wodurch es Furcht und Mitleid hervorruft: *ich verstehe es nicht, es ist erschütternd, es ist erstaunlich*. Unser Erstaunen erlöscht durch die Reinigung von Furcht und Mitleid, durch die Anerkennung der Beschränktheit des Menschen, durch dieses „Lernen“: *es mußte so geschehen*.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 25–30.</i>
--	---------------	--------------	------------------

PARA MIKRON

VON ZSIGMOND RITOÓK

Der Mechaniker Philon von Byzanz schreibt in der Einleitung des 4. Buches seiner *Mhcaniká sêntaxi* etwa folgendes: Es gibt einige, die Wurfmaschinen bauen von gleicher Größe, das gleiche Holz und Eisen und von gleicher Schwere verwenden, und dennoch die eine Maschine weit trägt, die andere aber nicht. Fragt man dann die Baumeister, warum das so ist, können sie den Grund nicht angeben. Es ist demnach angebracht, jenem, der soetwas vorhat, den Satz des Bildhauers Polykleitos einzuschärfen: *Tá eá par^a mikrán di^a poll÷n ñriqm÷n g×netai*. Das gleiche gilt auch vom Wurfmaschinenbau, weil, da das Werk durch vielen Zahlen entsteht, sogar eine kleine Abweichung zu einem großen Fehler führen kann.¹

Umstritten ist die Frage, was *par^a mikrán* bedeute. Es wäre müßig die verschiedenen Ansichten hier ausführlich zu referieren. Es gibt zwei Hauptrichtungen. Nach der einen bedeute das ‘wobei eine Kleinigkeit den Ausschlag gibt’, eventuell ‘in kleinen Schritten’, und wolle sagen, daß man alles nur aufgrund von sorgfältigen Rechnungen tun darf. Der erste Vertreter dieser Ansicht war H. Diels, der markenteste Vertreter heute ist A. Stewart.² Andere sahen darin, im Gegenteil, die Aufrechterhaltung der Möglichkeit der künstlerischen Freiheit: *par^a mikrán* solle mit ‘beinahe’, ‘bis auf ein geringes’ übersetzt wer-

¹ Philo, *Mechanica* 4,2 p. 49, 20, –50, 13 Schöne. Eine revidierte Ausgabe des 4. Buches mit deutscher Übersetzung: Philons *Belopoiika*. Viertes Buch der Mechanik. Griechisch und deutsch von H. Diels und E. Schramm: Abh. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 16.

² „Wobei eine Kleinigkeit den Ausschlag gibt“ so Diels in der soeben erwähnten Ausgabe von Philon und in der letzten von ihm besorgten Auflage der Vorsokratiker (1922). In der 1. Auflage war die Übersetzung des Satzes noch: „Die Vollendung ergibt sich nur knapp aus vielen Zahlen“, in der 3. und 4. „Das Gelingen (eines Kunstwerkes) hängt von vielen Zahlenverhältnissen ab, wobei eine Kleinigkeit den Ausschlag gibt“, in der 5., schon von *Kranz* besorgten Auflage: „Das Gelingen kommt durch viele Zahlenverhältnisse zustande, wobei Kleinstes den Ausschlag gibt (oder: in kleinen Schritten).“ Diese Formulierung und die alternative Lösung scheint also von *Kranz* herzuführen. A. Stewart, *The Canon of Polykleitos*. *JHS* 98 (1978) 126; *derselbe*, *Nuggets: Mining the Texts Again*. *AJA* 102 (1998) 273.

den. Das Schöne kommt ja im kairàV zustande und dieser sei „ein Begriff von einiger Unbestimmtheit, Irrationalität und Dynamik“. Der Protagonist dieser Richtung war D. Schulz.³ Die meisten nahmen einen mittleren Standpunkt ein, bald zu diesem, bald zu jenem näherstehend. Niemand nahm sich jedoch die Mühe zu untersuchen, was der Ausdruck par^a mikràn, unabhängig vom polykletischen Satz, einfach sprachlich bedeuten kann, wie auch zwei ähnliche Sätze bei Diogenes Laertios erst vor zwei Jahren von A. Stewart in die Diskussion einbezogen worden sind.⁴

Das Problem ist nicht ganz leicht zu lösen infolge der mannigfaltigen Bedeutungen von par© im Allgemeinen und auch vom Ausdruck par^a mikràn im Besonderen. Einige Bedeutungen von diesem sind unbestritten und zwar: a) ‘um ein kleines’ (‘beinahe’, bzw. seltener ‘kaum’ und bei Quantitäten: ‘um ein kleines mehr, übertreffend’ usw.),⁵ b) ‘auf klein’ (schätzen).⁶ In diesen Funktionen ist par© auch in anderen Ausdrücken belegt.⁷ Problematisch ist eine dritte Gruppe der Stellen, die ich daher näher ins Auge fassen muß.

Wie bereits erwähnt, hat Kranz auch eine Übersetzung ‘in kleinen Schritten’ erwogen, und in anderen Texten wird par^a mikràn nach wie vor Kranz ähnlich gedeutet. So z. B. von Meibom in seiner Bearbeitung der Ambrosio Traversarischen Übersetzung des Diogenes Laertios (7,26),⁸ doch so bringt auch LSJ s. v. mikràV u. a. Aristoteles, Politik 1303 a 21 als ein Beispiel für die Bedeutung ‘gradual’ von par^a mikràn,⁹ so erwähnt Stewart zunächst, ähnlich wie Kranz, in unserem Satz als die eine mögliche Deutung ‘little by little’, übersetzt aber in D. L. 2,32 bzw. 7,26 später ohne zu schwanken par^a mikràn mit ‘gradual’ bzw. ‘little by little’,¹⁰ und auch M. Marcovich deutet im Apparat seiner mustergültigen Diogenes-Ausgabe (zu 2,32) par^a mikràn mit ‘parvis gradibus

³ D. Schulz, Zum Kanon Polyklets. *Hermes* 83 (1955) 200–220, bes. 218. Gegen Diels’ Deutung des Kanon erhob bereits H. Oppel Einspruch – Kanôn. *Philologus*, Suppl. 30, 4, 1937. 15 – ohne aber auf das Sprachliche einzugehen.

⁴ Stewart 1998 (vgl. Anm. 2) S. 273.

⁵ Eur. Heracl. 295; Isokr. 7, 6; 8, 78; 95; 17, 42; 19, 22; Dem. 10, 9; Arist. Phys. 197 a 27 (vgl. dazu Simpl. 343, 28–344, 32 Diels; Iohann. Philop. 279, 24–280, 15 Vitelli); Plb. 1,43,7; 11,7,1; 21,5,3. Kaum: Arist. Rhet. 1371 b 11. Um ein kleines (übertreffend, besser): Plb. 2,38,3; 12,20,7. Vollständigkeit wird weder hier noch später bei den Stellenangaben beansprucht.

⁶ Isokr. 5,79; [Dem.] 61,59.

⁷ Nur einige Beispiele: Dem. 23,205; Hyp. Eux. 28; Xen. An. 6,6,11.

⁸ Diogenis Laertii De vitis... clarorum philosophorum libri X. Graece et Latine cum... annotationibus Is. Casauboni, Th. Aldobrandini et Mer. Casauboni. Latinam Ambrosii versionem complevit et emendavit Marcus Meibomius. Amsterdam 1692.

⁹ Ähnlich H. Rackham in der Loeb Reihe (alteration by stages).

¹⁰ Vgl. oben, Anm. 2.

(gradatim)', sich auf Aristoteles, Pol. 1303 a 20, Isokr. 4,59 und Plb. 15, 6, 8 berufend, wo par^a mikràn denselben Sinn haben sollte.¹¹

Nicht alle teilen jedoch diese Ansicht. Is. Casaubonus erklärte par^a mikràn in D. L. 2,32 als 'rem in parvo momento positam' und beruft sich gerade auf die von Marcovich erwähnte Aristoteles-Stelle,¹² wo der Ausdruck auch von den meisten modernen Übersetzern mit 'bei Kleinem' (Susemihl), 'durch Kleinigkeiten' (F. F. Schwarz), 'slight change' (Jowett) übersetzt ist. Ähnlich ist die Lage, was die Isokrates-Stelle betrifft: 'by halves' (G. Norlin in der Loeb Übersetzung), 'loin d'obtenir un faible resultat' (G. Matthieu und E. Bremond in der Budé Reihe), und das Polybios-Lexikon (bearbeitet von A. Mauersberger) stellt par^a mikràn in 15,6,8 unter die Bedeutung 'unversehens'.

Da aber die Frage mit Hinweisen auf Autoritäten nicht erledigt werden kann (an beiden Seiten stehen Autoritäten!), müssen die Stellen selbst untersucht werden. Aristoteles spricht von den Ursachen eines Wandels in der Staatsordnung. Ein Wandel kann sich u. a. „auch di^atápar^a mikràn vollziehen. Ich meine mit par^a mikràn, daß das Zustandekommen eines großen Wandels der gesetzlichen Ordnung unbemerkt ist, wenn man das Kleine nicht beachtet. In Ambrakien war z. B. der Zensus klein, schließlich regierten sie aber ohne etwas zu haben, weil das Kleine zum Nichts nahe ist oder sich davon nicht unterscheidet" (Pol. 1303 a 20–25). Der Zensus war also einst klein, später war schon gar keine mehr nötig. Von Allmähligkeit ist hier keine Rede. Ähnlich sagt Aristoteles in der Physik, daß par^a mikràn „gewissermaßen gar keinen Abstand mehr zu bedeuten scheint".¹³ Die Stelle könnte also m. E. folgendermaßen übersetzt werden: Ein Wandel kann vor sich gehen „wegen dem 'mit kleinem Unterschied' " oder 'in geringem Maß'.

Isokrates beschreibt ausführlich, wie Athen den von Eurystheus verfolgten Herakliden Hilfe gewährt hat und fügt dazu: „Bewundert schon auch wegen anderen Taten kamen sie (die Athener) durch diese Sachen noch mehr in guten Ruf. Denn sie haben nicht par^a mikràn gehandelt, sondern veränderten das Geschick von beiden (Herakliden und Eurystheus) so sehr (tosoiton), daß jene, die Schutzflehende waren, die Oberhand gewannen, dieser aber, der Gewalt antun wollte, zu Schutzflehendem wurde (4,59). Die Gegenüberstellung: nicht par^a mikràn, sondern tosoiton gibt nicht den Sinn 'Schritt um Schritt' ein, sie legt viel mehr einen Gegensatz 'wenig – sehr' nahe. Auch hier könnte der Sinn 'in geringem Maß' angenommen werden.

Die von Marcovich angeführte Polybios-Stelle (15,6,8) ist ein Satz von

¹¹ Auch LSJ bringt diese Stellen und noch eine weitere: Plb. 12,20,7. Über diese vgl. unten.

¹² In der Meibomschen Ausgabe (vgl. Anm. 8) S. 100.

¹³ 197 a 29-30, H. G. Zekls Übersetzung. Vgl. auch Anal. 1, 47 b 38-40; Soph. El. 169 b 9-12.

Hannibals Rede an Scipio vor der Schlacht bei Zama. Er will den Römer zu einem Ausgleich bewegen. „Ich bin bereit, weil ich durch die Tatsachen den Beweis bekommen habe, wie wechselhaft das Schicksal ist, und daß es par^a mikràn in beide Richtungen große Ausschläge verursachen kann.“ Hier könnte par^a mikràn wahrlich ‘in kleinen Schritten’ bedeuten und das entspräche auch der Gegenüberstellung ‘klein – groß’. Ob freilich die Zurückeroberung von Hispanien und Versetzung des Krieges nach Afrika (worauf Hannibal ausdrücklich hinweist) für „kleine Schritte“ gehalten werden darf, mag gefragt sein werden. Mir scheint jedenfalls eine Deutung ‘in (zeitlich) geringem Maß’ d. h. ‘in kurzer Zeit’ mindestens ebenso wahrscheinlich.¹⁴

LSJ erwähnt noch Polybios 12,20,7 als ein Beispiel für die Bedeutung ‘gradual change’, offenbar aus Versehen, weil par^a mikràn dort zweifelsohne ‘um ein kleines’ oder ‘in geringem Maß’ bedeutet.¹⁵ Ich erwähne für diese Bedeutung noch eine Stelle, und zwar eine demosthenische. Diodoros, für wen Demosthenes die Rede gegen Androtion geschrieben hat, war früher des Vaternordes beschuldigt. In der Rede blickt er darauf zurück und sagt: „Ich habe mich nicht par^a mikràn verteidigt und wurde bei euch freigesprochen“ (Dem. 22,3). Nach dem Zusammenhang muß par^a mikràn hier ebenfalls etwas wie ‘in geringem Maß’ bedeuten.

Die Bedeutungen von par^a mikràn könnten also aufgrund von dem bisher Gesagtem etwa folgendermaßen zusammengefaßt werden (das will keine geschichtliche Entwicklung bedeuten): a) ‘nahe zum Kleinen’: ‘in geringem Maß’ (räumlich, zeitlich, qualitativ oder quantitativ); b) ‘nur in geringem Maß’, d. h. um ein kleines mehr: ‘kaum’, weniger: ‘beinahe’; c) ‘nahe zum Kleinen’, ‘auf Klein’ (schätzen). Keiner von diesen paßt in den polykletischen Satz, auch ‘beinahe’ nicht, ganz unabhängig davon, was das für die Kunst oder für den Künstler bedeutet, einfach weil fürwahr es eine seltsame These wäre, welche etwas „beinahe“ bestimmt.

Kehren wir zur Deutung ‘in kleinen Schritten’ zurück, so läßt sich die folgende Bilanz aufstellen: Dagegen spricht, daß unter den untersuchten Stellen sich nur eine fand, wo par^a mikràn auch diesen Sinn haben kann; daß in diesem Sinn kat^a mikràn gebraucht wird;¹⁶ daß bei dem synonymen und auch ähnlich

¹⁴ Par© in der Bedeutung ‘während’: Plat. Lg. 733 a; Dem. 18,10; Plut. Ant. 63; vgl. auch par, Úl×gon in diesem Sinn: Plb. 33,2,1.

¹⁵ „Es wäre deshalb nicht par^a mikràn besser gewesen...“

¹⁶ Kat^a mikràn: Plat. Rp. 344 a; Arist. Pol. 1306 b 15; Probl. 888 b 40; Luc. Anach. 26. Das allerdings eine Ungewißheit entstehen konnte, zeigt Schol. ad Dem. 22,3, wo zu par^a mikràn die folgende Bemerkung beigelegt ist: „Der Ausdruck ist zu bezeichnen, weil er wegen der Nacheiferung des Thukydides umgestaltet ist. Dieser sagte nämlich —n×khsen par^a polê (er siegte in großem Maß) statt kat^a polê. So steht auch hier die Präposition par© statt kat©.“ Der Sinn des thukydideischen Satzes ist klar und eindeutig für kat^a polê habe ich kein Beispiel gefunden.

konstruierten Úl×goV die Wendung par, Úl×gon ebenfalls ‘beinahe’, bzw. ‘kaum’, ‘wenig’ (schätzen) heißt¹⁷ und ‘Schritt für Schritt’ kat, Úl×gon bedeutet.¹⁸ – Dafür spricht, daß Galen (8,25 Kühn) den swre×thV den par^a mikrán làgoV nennt und Cicero darüber redend erwähnt, daß Chrysipp gradatim gefragt war, ob drei (Körner) wenig oder viel seien (Lucull. 29, 93); daß an einer Stelle die Deutung ‘in kleinen Schritten’ doch möglich ist und zwei wichtige Stellen noch nicht untersucht worden sind, obwohl sie mit dem Polykleitos-Satz offenbar in Zusammenhang stehen. (Das zu zeigen war das Verdienst von A. Stewart.¹⁹) Beide Stellen sind bei Diogenes Laertios zu finden. Ich führe sie nach der Ausgabe von M. Marcovich an: 2,32: „Elege (sc. Sokrates) ... tà te eā mikrán mžn mĀ eĀnai, par^a mikrán dž <g×nesJai>.²⁰ 7, 26: „Elegen (sc. Zenon)... tá eā g×nesJai mžn par^a mikrán, oā mĀn mikrán eĀnai. Es wäre schwer zu leugnen, daß ‘Schritt um Schritt’ hier sehr passend wäre und so auch im Fall des polykletischen Satzes angewandt werden könnte, wo es ebenfalls einen annehmbaren Sinn gäbe. Es ist zugleich jedoch etwas bedenklich, eine Bedeutung anzunehmen, die anderswo kaum oder gar nicht nachweisbar ist. Auch der swre×thV ist anders zu deuten, als man es auf den ersten Blick dächte.

Die Frage bei dem swre×thV war nämlich die folgende: Sind zwei Körner wenig, so sind auch drei, und so weiter – wann wird daraus viel (Haufen: swràV); vgl. D. L. 7,82; Cic. a. O.). Die Bedeutung ‘von Schritt zu Schritt’ scheint also hier sehr passend, fast zwingend. Dennoch muß der Ausdruck par^a mikrán auch in diesem Zusammenhang anders gedeutet werden. Chrysippos beschäftigte sich in zwei Büchern mit dem par^a mikrán làgoV (D. L. 7,197), außer Zweifel den swre×thV darunter verstehend. Dieses Werk des Chrysippos ist, wie auch die anderen, verloren gegangen, doch Sextus Empiricus teilt dar-aus etwas für uns wichtiges mit. „Ist der Unterschied zwischen den Eindrücken (fantas×ai) so klein [nämlich wie zwischen 2 und 3, 3 und 4 usw.], so bleibt der Weise stehen” (Adv. math. 7,416=SVF II p. 91, fr. 276). Galenos erwähnt den swre×thV (diesen, wie Chrysippos par^a mikrán làgoV nennend) als etwas, das in

¹⁷ Par, Úl×gon: ‘beinahe’: Thuk. 7,71,3 (Schol.: mĀnon oāk); Plb. 2,55,4; 18,46,12; ‘kaum’: Eur. IT 870; ‘wenig’ schätzen: Xen. An. 6,6,11.

¹⁸ Thuk. 1,69,3; Plat. Tim. 85 d; Plb. 8,16,16.

¹⁹ Vgl. oben Anm. 2.

²⁰ Die Stelle ist textkritisch problematisch. Eine Handschrift bringt tà te eā ģrcesJai mikrán mžn ktš., dem einige Herausgeber folgten. Aldobrandini verteidigte diese Lesart unter Bezug-nahme auf Arist. Soph. El. 183 b 22–25. Da aber der Gedanke auch bei Platon zu finden ist (Lg. 753 e) und ģrch ½misu pantāV auch als Sprichwort bekannt war (Diogen. 2,97 und die Anmerkung dazu in Paroem. Gr.), scheint es viel wahrscheinlicher, daß ein Schreiber demgemäß den Text umgestaltet hat, als daß ģrcesJai in allen übrigen Handschriften ausgefallen wäre. Bereits M. Casaubonus, der Sohn des großen Isaak, sah, daß entweder muß ģrcesJai hier ge-strichen oder auch 7,26 eingefügt werden (in der Meibomschen Ausgabe, S. 100).

gewissen Fällen nicht brauchbar ist: Der erste Auftritt von gewissen pathologischen Veränderungen kann nicht festgestellt werden, teils weil das Wesen (fësiV) des Körpers sich nicht ändert, teils weil wir infolge der Kleinheit des Symptoms keinen Unterschied machen können (di^a smikràhta —kfeêgei tÁn ¼metÝran di©gnwsin) und auch der Kranke bemerkt es nicht. (De loc. aff., VIII p. 25–29, bes. 26–27). Der Ausdruck par^a mikràn weist also nicht auf die Gradualität hin – obwohl Cicero offenbar recht hat: Chrysippos war gradatim gefragt, bei welchem Korn das Wenige Viel wird – sondern auf den Grund: ‘wegen der Kleinheit’. (Par© in diesem Sinn ist wohl bekannt.)

Diese Deutung wird auch durch den Namen eines anderen Schlusses bekräftigt: par^a tán oätina. Hier geht es darum, ob man den Gattungsbegriffen Wirklichkeit (æpàstasiV) zumuten kann. Die Stoiker behaupteten, daß man Gattungsbegriffe nicht als Prädikate anwenden kann: Ich bin ich, du bist nicht ich. Sage ich aber: Ich bin Mensch, so folgt aus dem vorhergehenden, daß du nicht Mensch bist, und umgekehrt. Mensch ist also niemand, Mensch als solcher existiert nicht. Das ist das ‘Wegen Niemand Argument’ (Simpl. in Arist. Cat. p. 105, 7–18 Kalbfleisch=SVF II p. 91. fr. 278).

Die Deutung ‘in kleinen Schritten’, ‘stufenweise’ usw. muß also mindestens für unwahrscheinlich gehalten werden. Gibt es eine andere, wahrscheinlichere? Vielleicht doch.

G×gnesJai par© ti bedeutet ‘es hängt ab von jemandem bzw. von etwas’.²¹ Die zwei Sätze bei Diogenes könnten demnach so übersetzt werden: „Er (Sokrates) sagte, daß das Gute nicht etwas kleines sei, doch von etwas Kleinem abhängig“, bzw. „Er (Zenon) sagte, daß das Gute von etwas Kleinem abhängig, aber keineswegs etwas Kleines sei“. Schließlich der Satz des Polykleitos: „Das Gute ist durch viele Zahlen von etwas Kleinem abhängig“. Es wird also, falls diese Deutung richtig ist, nicht so sehr das Entstehen, wie die Abhängigkeit von etwas kleinem betont. Insofern weiche ich von Diels ab, halte aber seine Formulierung ‘wobei eine Kleinigkeit den Ausschlag gibt’ für unbedingt richtig. Was das für die Kunst und für den Künstler bedeutet, ist eine weitere Frage, worauf ich jetzt nicht eingehen will.

²¹ Einige Übersetzungen: *Ambrosius Traversari* von Meibom bearbeitet: Bene incipere parvum non est, sed magno proximum. (Dazu bemerkte Is. Casaubonus am Rand seines Exemplars seine Deutung von par^a mikràn.) Bene paulatim aliquid fieri non tamen parvum esse. – Die lateini-sche Übersetzung in Cobets Ausgabe (von wem, ist nicht klar): Rectum non esse quidem parvum, sed in parvo momento positum. Quod rectum est esse quidem in exiguo momento positum, nec tamen esse exiguum. – *R. D. Hicks* (in der Loeb Reihe): To make a good start was no trifling advantage, but a trifle turned the scale. Well being is attained by little and little and nevertheless it is no little thing itself. Schließlich die geistreiche Übersetzung von *M. Gigante*, der gresJai ebenfalls beibehält, diesem aber einen anderen Sinn gibt: Il saper obbedire non è poca cosa, ma si conquista a poco o poco. Soleva dire ... che ciò che à bene si conquista a poco a poco, ma non è poca cosa.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 31–49.</i>
--	---------------	--------------	------------------

PETITE HISTOIRE D'UNE GRANDE IDÉE : L'OUVERTURE DE LA CITOYENNETÉ AUX ANCIENS ESCLAVES, SOURCE DE LA PUISSANCE DE ROME

PAR DOMINIQUE BRIQUEL

Un trait remarquable de la citoyenneté romaine est qu'elle est accordée sans restriction, quel que soit le statut personnel antérieur : comme le rappelle C. Nicolet¹, "l'affranchi, à peine sorti de la servitude dans les formes légales, devient citoyen de plein droit, au moins en ce qui concerne le statut civil". Ses droits politiques il est vrai restent limités : s'il a le droit de vote, il n'a pas encore celui d'être magistrat, et seul son fils jouira de la pleine capacité de ses droits : à la différence de son père, pour qui le lien de patronat occupe la place d'un lien de filiation légale, inexistant pour une personne de naissance servile, lui sera non seulement citoyen, mais aussi fils de citoyen. Néanmoins *le libertus* est déjà un *civis*, et Rome n'a jamais rangé ses affranchis dans une catégorie à part, une classe inférieure de sa communauté. On peut certes parler de *cives Romani libertini ordinis*². Mais il n'y a pas là une situation fondamentalement différente de celle des sénateurs ou des chevaliers, eux aussi définis comme *ordo*; après tout on pu compter jusqu'à 27 *ordines* à Rome ! Tous participent à la même *civitas*³. Il n'y a donc pas de différence de nature entre les anciens esclaves et les autres membres du corps civique, et cette réalité de l'organisation de la cité romaine répond à la conception que l'esclavage n'est qu'un état transitoire, pour peu que l'on ait été selon l'expression de Cicéron – "actif et honnête"⁴. Et si, d'un point de vue juridique, l'esclave appartient à la catégorie des *res*, non des *personae*⁵, il n'en faut pas conclure qu'il n'est pas reconnu en

¹ Dans *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris 1976, p. 39.

² Cicéron, *Contre Verrès*, 2,1,144.

³ Ces 27 ordres ont été comptés par B. Cohen, La notion d'*ordo* dans la Rome antique. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1972, p. 259–338; sur la question, Des ordres à Rome, sous la direction de C. Nicolet, Paris 1984.

⁴ Dans *Philippiques*, 8, 32.

⁵ *Institutes*, 1,16,4, *Digeste*, 4,5,3,1; de même Varron, dans son *Economie rurale*, 1,17, définit les esclaves qui travaillent sur un domaine comme un *instrumentum*, qui ne se distingue des

tant que membre de l'espèce humaine. Cela tient uniquement à ce que vis-à-vis du droit, il ne peut être qu'un objet, non un sujet, et qu'il n'a pas la capacité d'ester en justice. On est loin du clivage radical qu'Aristote opère entre hommes libres et esclaves; pour les Romains il n'y a pas une nature d'homme libre et une nature d'esclave. Seule une différence de statut qu'on se représente, en principe au moins, comme provisoire et destinée à s'achever avec le "jour suprême" de la libération, sépare l'un de l'autre⁶. Sans doute peut-on être tenté de ramener cette vision somme toute optimiste de l'esclavage – qui était assurément loin d'être toujours réalisée dans les faits – à une nécessaire soupape de sûreté que le système esclavagiste aurait eu la sagesse de se ménager pour éviter de ne laisser aux membres des couches serviles d'autre alternative que le désespoir ou la révolte. Cicéron lui-même parle de l'esclavage comme d'"un sort que les esclaves ne supporteraient pas s'ils n'avaient devant eux l'espoir de la liberté"⁷. Mais qu'on en donne une interprétation humaniste ou cynique, la *spes libertatis*, la perspective de l'affranchissement qui faisait rentrer le *servus* dans le corps civique, comme un *civis* presque identique aux autres, fait partie des règles de la société romaine. Et il n'a jamais été question de remettre ce principe en cause, quelles qu'aient été les restrictions apportées aux affranchissements⁸.

Pour nous bien sûr l'appartenance de l'esclave à l'espèce humaine fait partie des évidences, et par conséquent son droit à bénéficier non seulement des droits de l'homme, mais aussi de ceux du citoyen ne soulève pas la moindre discussion. Aussi la pratique romaine de l'affranchissement se pare-t-elle à nos yeux d'une légitimité quasiment automatique qui risque de nous faire oublier ce qu'elle pouvait avoir de singulier, voire de choquant, pour des hommes de l'Antiquité. A Rome même l'intégration des *liberti* dans le corps civique, toute inscrite qu'elle fût dans les règles du *mos maiorum*, heurtait plus d'un esprit. On sait les affrontements auxquels donna lieu, depuis l'époque de la censure d'Appius Claudius, en 312 av. J.-C., la répartition des affranchis dans les tribus. Il suffira de rappeler une invective prononcée dans la passion de ces luttes : "Taisez-vous ! Pourquoi ces clameurs ? Vous êtes bien prétentieux,

animaux et des outils que dans la mesure où il est *vocale*, doté de parole, alors que le bétail n'est que *semi-vocale* et l'outillage *mutum*, muet.

⁶ Sur les perspectives d'affranchissement qui s'offraient à l'esclave, et sur l'importance de ce que cet auteur appelle "l'attente du jour suprême", on pourra se reporter à l'ouvrage de G. Fabre, *Libertus, recherches sur les rapports putron-affranchi à la fin de la République romaine*. Rome 1981, p. 81–90; voir également les pages consacrées à la question par J.-C. Dumont, *Servus, Rome et l'esclavage sous la République*. Rome 1987, p. 64–68.

⁷ Discours *Pour Rabirius accusé de perduellio*, p. 15–16.

⁸ Sur la question de la loi Aelia Sentia, voir *infra*, n. 25.

vous qui n'avez ni père ni mère ! Abandonnez un peu votre superbe !”⁹. Il s'agissait là, pour les adversaires de la “tourbe du Forum”¹⁰ de restreindre au maximum la portée des droits reconnus aux *liberti* en les cantonnant dans les quatre tribus urbaines où leur influence politique était nulle. Mais on se tromperait en ne voyant dans une telle attitude que des calculs politiques. Ces nouveaux membres du corps civique étaient suspects de ne pas avoir acquis, en tant qu'esclaves, le sens des vertus qui caractérisaient les *cives Romani*. On ne saurait mieux souligner combien l'intégration dans la cité des anciens esclaves heurtait, même à Rome, un sentiment bien ancré dans les mentalités, voulant que qui avait été esclave restât marqué par ce passé et ne pût être un citoyen comme les autres.

Mais la force persistante d'un tel préjugé montre d'autant mieux combien la législation romaine a été novatrice. Et l'historien serait tenté d'abandonner la froide impartialité qui est censée le caractériser pour saluer ici une avancée de l'histoire, et, plaçant le débat sur un plan moral, de célébrer la “générosité” romaine. Le terme, on le sait, a hérisé certains hellénistes, qui devaient reconnaître que les pratiques étaient différentes en Grèce, et ont cherché à aller à l'encontre de l'opposition entre “générosité” romaine et “avarice” grecque¹¹. A l'inverse, les thuriféraires, passés et présents, de la civilisation romaine n'ont pas manqué de souligner cette originalité, et de rappeler que l'intégration des anciens esclaves a eu des conséquences démographiques non négligeables et a été, avec l'octroi de la citoyenneté à des populations vaincues, ce qui a permis à Rome de disposer des ressources humaines nécessaires à la constitution puis au fonctionnement d'un empire beaucoup plus vaste que ceux que le monde antique avait connus auparavant. La puissance démographique de Rome, condition indispensable *de l'imperium Romanum*, passait par le sort généreux fait aux anciens esclaves¹².

⁹ Texte rapporté dans Cicéron, *De l'orateur*, 2, 257, et cité dans C. Nicolet, *Le métier de citoyen*, p. 312; on se reportera à cet ouvrage, p. 311–314, pour un clair exposé de la question; cf. également L. Ross Taylor, *The Voting Districts of the Roman Republic*. Rome 1969, p. 132–149, S. Treggiari, *Roman Freedmen during the Late Republic*. Oxford 1969, p. 37–52.

¹⁰ L'expression est employée par Tite-Live, 9,46,14, à propos des mesures attribuées à l'édile Cn. Flavius, fils d'affranchi, en 304 av. J.-C.

¹¹ Nous faisons allusion à l'article de F. Gauthier, “Générosité” romaine et “avarice” grecque : sur l'octroi du droit de cité, *Mélanges W. Seston*. Paris 1974, p. 207–216, dont la thèse est jugée “contestable” par C. Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, I, *Les structures de l'Italie romaine*. Paris 1977, p. 60. L'idée que le droit de cité romain serait d'ordre civil et non politique est inexacte, au moins à l'époque républicaine; mais le système politique romain, avec p.ex. le scrutin par unité de votes et non par tête, et plus généralement les aspects qui favorisaient les élites, n'était en rien démocratique au sens moderne. Le jugement de Polybe sur la “constitution mixte” de Rome, et le poids de son oligarchie, reste toujours valable.

¹² Nous nous bornerons à citer de ce point de vue l'ouvrage récent de R. Gaillard, *Rome, le temps et les choses*. Arles 1995, qui, p. 163, met en relief cette singularité de Rome par rapport à la pratique grecque.

* * *

Si nous évoquons ce point des institutions romaines, ce n'est pas pour insister, après d'autres, sur l'importance qu'il a eue dans l'histoire de l'*Urbs*, ni encore moins relancer le débat entre hellénistes et romanistes. Nous voudrions seulement rappeler que l'intérêt pour cette question ne date pas de notre époque, et que, déjà dans l'Antiquité, le traitement que Rome réservait aux affranchis avait attiré l'attention, justement à cause de sa singularité. Il a donné lieu à un débat dont nous voudrions chercher à en préciser quelque peu les termes.

Un auteur est particulièrement précieux pour cette problématique : Denys d'Halicarnasse, qui dans ses *Antiquités romaines* présente des réflexions qui annoncent celles que la question inspirera aux Modernes. Bien avant ceux-ci, il avait noté le rôle positif que cette procédure d'intégration des anciens *servi* dans le corps civique avait joué dans l'histoire de l'*Urbs*. Dès le début de son oeuvre, il souligne ce point, au même titre que le droit d'asile¹³ ou la concession du droit de cité aux anciens ennemis, comme un facteur qui explique le succès de Rome :

D'un peuple minuscule et obscur, (les premiers Romains) se préparèrent à faire avec le temps le peuple le plus grand et le plus brillant, en accueillant avec humanité tous ceux qui leur demandaient asile; en accordant le droit de cité à tous les vaincus qui s'étaient vaillamment battus, et en permettant à tous les esclaves qu'ils avaient affranchis de jouir des mêmes droits civils que les citoyens, en ne dédaignant aucun homme, quelle que fût sa condition, pourvu qu'il pût être utile à la communauté¹⁴.

Il précise ses vues au livre IV, à propos de Servius Tullius. Le prénom de ce roi était considéré comme formé sur le nom latin de l'esclave, *servus*, et il était lui-même présenté comme d'origine servile, né d'une mère, Ocresia, servante du roi Tarquin l'Ancien. En accord avec cette naissance, la tradition lui rapportait l'origine de la pratique romaine de l'affranchissement¹⁵.

4, 22, 3: Ce roi prit également un soin non négligeable à élargir le corps des citoyens, en prévoyant une méthode à laquelle ses prédécesseurs n'avaient pas eu recours. Car eux, en admettant

¹³ Rappelons que ce point joue un rôle essentiel dans la tradition sur les origines de Rome avec la légende de l'Asylum; un autre épisode le met clairement en valeur : la venue à Rome, cité accueillante pour le mérite d'où qu'il vint, de Tarquin l'Ancien, qui, en tant que fils de l'émigré corinthien Démarate, n'avait jamais été vraiment intégré dans la cité étrusque où il était né, Tarquinia.

¹⁴ Denys d'Halicarnasse, 1,9,4. Nous citons les livres I et II des *Antiquités romaines* dans la traduction qu'en ont donnée V. Fromentin et J. Schnäbele dans la collection La roue à livres. Paris 1990.

¹⁵ Denys d'Halicarnasse, 4,22,3–24,4.

les étrangers et en les gratifiant d'un droit de citoyenneté égal sans rejeter personne, quelle que fût sa naissance ou sa condition, avaient rendu la cité nombreuse; (4) mais Tullius permit même aux esclaves affranchis de jouir de la même citoyenneté, si du moins ils ne désiraient pas retourner dans leur cité d'origine. Car il leur demanda à eux aussi de déclarer la valeur de leurs biens au même titre que tous les autres hommes libres et il les répartit entre les quatre tribus urbaines, parmi lesquelles le corps des affranchis continua à être décompté jusqu'à mon époque, quel que fût son nombre; et il les autorisa à avoir part à l'ensemble des droits dont jouissaient les autres plébéiens.

23, 1 : Mais comme les patriciens réagissaient défavorablement devant cette mesure et s'en indignaient, il convoqua l'assemblée du peuple et déclara qu'il s'étonnait de ce que certains s'indignassent, dans l'idée que les hommes libres différaient des esclaves par leur nature et non par l'effet du sort, et en voulant déterminer ceux des hommes qui méritaient les honneurs non pas d'après leur comportement et leur mœurs, mais selon les accidents de la fortune, alors qu'ils voyaient combien le bonheur est une chose instable et sujette à renversement, et qu'il n'est aisé à personne, même parmi ceux qui jouissent du plus parfait bonheur, de dire jusqu'à quand il leur restera acquis. (2) Il leur demandait de regarder combien de cités, aussi bien grecques que barbares, étaient passées de la liberté à l'esclavage, de l'esclavage à la liberté. Il présentait comme une grande inconsequence de leur part l'attitude qui consisterait, après avoir accordé la liberté à ceux de leurs esclaves qui le méritaient, à leur dénier les droits des citoyens. Il leur conseillait, s'ils les considéraient comme des êtres mauvais, de ne pas faire d'eux des hommes libres, et, s'ils étaient des individus de valeur, de ne pas les mépriser parce qu'ils étaient étrangers. (3) Il disait qu'ils avaient un comportement absurde et inintelligent si, alors qu'ils autorisaient tous les étrangers à partager leurs droits de citoyens sans tenir compte de leur condition ni en faisant une enquête pour savoir si certains d'entre eux étaient d'anciens esclaves, ils considéraient ceux qui avaient été esclaves parmi eux comme indignes de cette faveur. Il leur demandait, alors qu'ils estimaient l'emporter en sagesse sur les autres, de regarder ce qui se trouvait juste à leurs pieds et qui était le plus évident, qui était évident même pour les hommes les plus humbles : les maîtres prendraient bien soin de ne pas affranchir leurs esclaves sans réflexion, de peur de conférer à n'importe quel le plus grand des privilèges, et les esclaves montreraient davantage de zèle à servir diligemment leurs maîtres s'ils savaient que, s'ils étaient considérés comme dignes de la liberté, ils deviendraient aussitôt citoyens d'une cité puissante et florissante et recevraient ces deux biens à la fois de leurs maîtres. (4) Il conclut en évoquant l'avantage qui résulterait de cette politique, qu'il rappelait à qui le savait et apprenait à qui l'ignorait : pour une cité qui aspirait à la puissance et s'estimait digne de grandes choses, rien n'était plus important qu'une population nombreuse, pour qu'elle eût la capacité de mener toutes ses guerres avec ses propres ressources, sans épuiser ses ressources en payant des troupes de mercenaires. C'est pour cette raison, à son avis, que les rois précédents avaient donné la citoyenneté à tous les étrangers. (5) Mais si on adoptait également cette loi, un grand nombre de jeunes gens serait fourni par ceux qui auraient été affranchis et la cité ne manquerait jamais de ressources en son fonds propre, mais elle aurait des forces toujours suffisantes, fût-elle forcée de faire la guerre contre le monde entier. (6) Et à côté de cet avantage d'ordre public, les hommes riches en tireraient un grand sur un plan privé s'ils permettaient aux affranchis de bénéficier de la citoyenneté, car ils recevraient leur récompense dans les assemblées, lors des votes et dans les autres circonstances de la vie politique, au moment où ils en auraient le plus besoin. En outre ils laisseraient à leurs descendants la clientèle formée par les enfants de ces affranchis. (7) Ces arguments poussèrent les patriciens à admettre l'introduction de cette coutume dans la cité et encore de mon temps elle s'est maintenue comme une de ses règles sacrées et intangibles.

24, 1 : Puisque je suis arrivé à cette partie de mon récit, je pense qu'il est nécessaire d'exposer la manière dont les Romains se comportent envers leurs esclaves, afin que personne n'aille

accuser ni le roi qui le premier entreprit de faire des citoyens de gens qui avaient auparavant été des esclaves, ni ceux qui acceptèrent cette loi, de mépriser leurs nobles traditions. (2) Les Romains acquéraient leurs esclaves de la manière la plus juste qui soit. En effet soit ils achetaient à l'Etat ceux qui étaient mis en vente comme part du butin fait à la guerre, soit le général permettait à ses soldats de conserver les captifs qu'ils avaient faits prisonniers en même temps que les autres bénéfices de la guerre, soit ils les achetaient auprès de ceux qui en étaient devenus les maîtres par les mêmes moyens. (3) Ainsi ni Tullius qui établit cette coutume ni ceux qui l'acceptèrent et la maintinrent ne pensaient faire rien qui fût honteux ou préjudiciable à l'intérêt public, si ceux qui avaient perdu à la fois leur liberté et leur patrie au cours d'une guerre et s'étaient montrés loyaux envers ceux qui les avaient réduits en esclavage, ou à ceux qui les avaient achetés auprès de ceux-ci, recevaient ces deux biens de la part de leurs maîtres. (4) La plupart recevaient la liberté comme une récompense pour leur bonne conduite et c'était là la meilleure façon de recevoir la liberté de leurs maîtres; un petit nombre il est vrai se rachetaient : mais ce rachat était payé par des travaux respectables et honnêtes.

Ce passage est un des textes les plus remarquables que nous ait laissés l'Antiquité sur la question de l'esclavage¹⁶, et susceptible de donner une image de Denys d'Halicarnasse assez différente de la réputation qu'il traîne habituellement derrière lui, celle de n'être qu'un piètre historien doublé d'un insupportable bavard¹⁷. L'historien y défend une politique d'ouverture sans préjugé : pour lui l'appartenance ethnique originelle n'a pas d'importance, et la cité ne doit pas se fermer jalousement devant les apports étrangers, qui contribuent à sa grandeur. Il a une vision de l'empire romain qui en fait une sorte de "melting-pot", et insiste sur l'intégration d'éléments extérieurs, source à ses yeux d'un renforcement de sa puissance¹⁸. Surtout, sur l'esclavage, il affiche une position aux antipodes de la distinction aristotélécienne : pour Denys, il n'y a pas de nature d'homme libre et de nature d'esclave, tous les deux participent à la même *phusis*, appartiennent à la même nature humaine, et seule la Fortune, la *Tychē*, fait que les uns sont libres, les autres esclaves. Que cette idée forte soit appuyée par l'argument, banal, du retournement de la Fortune ne doit pas en déprécier la valeur à nos yeux : après tout Sénèque aussi, dans sa *Lettre sur les esclaves*, a recours à ce *topos*, habituel dans la pensée stoïcienne¹⁹.

Mais ce n'est pas ce côté moderne, et éminemment sympathique à nos yeux, de cette présentation de l'esclavage chez Denys qui nous retiendra ici. Pour

¹⁶ On en trouvera une bonne étude dans l'article de G. Poma, *Schiavi e schiavitù* in Dionigi di Alicarnasso, *Rivista Storica dell'Antichità*, 11 (1981) p. 69–101, qui est la référence fondamentale pour la question de l'esclavage chez notre auteur.

¹⁷ On a un bon exemple de cette présentation courante de l'auteur dans la thèse de M. Egger, *Denys d'Halicarnasse*. Paris 1902.

¹⁸ On rencontre une position analogue chez Florus à propos de la légende de l'Asylum (mais sans faire intervenir la question des affranchis). Voir notre article *La formation du corps de Rome : Florus et la question de l'Asylum*. *ACD* 30 (1994) p. 209–222.

¹⁹ Sénèque, *Lettre à Lucilius*, 47.

nous en tenir à la question qui nous occupe, ce texte est celui où la pratique romaine de l'affranchissement est le plus nettement défendue.

Or ce point à lui seul est déjà remarquable. On ne peut pas dire qu'un tel souci soit très répandu. Par exemple ce développement est sans parallèle dans ce que rapporte Tite-Live à propos de Servius Tullius²⁰. Plus généralement aucun historien de tradition latine n'éprouve le besoin d'insister sur cet aspect de la politique du sixième roi de Rome. La présentation favorable de l'affranchissement est elle-même un fait exceptionnel. On peut rappeler qu'on rencontre une appréciation diamétralement opposée chez Appien, qui y voit une des sources de la dégénérescence de la cité. C'est ainsi qu'il explique l'échec de l'appel à la liberté lancé par Brutus et Cassius au lendemain des ides de mars. Les conjurés n'avaient pas compris que le peuple romain n'était plus celui qui, du temps de l'autre Brutus, avait mis fin à la monarchie. Par rapport à cette grande époque de la *libertas* la pureté ethnique originelle avait été détruite par le mélange avec des étrangers, et que l'affranchi ait des droits égaux au citoyen avait perverti le corps civique.²¹ Beaucoup devaient partager le jugement négatif d'Appien.

Rome a certes connu des esprits xénophobes – songeons à Juvénal – et que ceux-ci aient exprimé leur ire à l'égard des affranchis, qui cumulaient les tares d'une origine ethnique différente et d'une naissance servile, n'est pas pour surprendre. Mais ce qui est plus étonnant est que Denys d'Halicarnasse, juste après le passage que nous avons cité où il avance la justification la plus poussée qu'on rencontre dans toute la littérature antique d'une position ouverte en matière de concession de la liberté aux anciens esclaves, présente une critique très vive de l'affranchissement tel qu'il le voit pratiquer autour de lui²²:

4, 24, 4 : Mais ce n'est plus ainsi que cela se passe à notre époque : la situation en est arrivée à un tel degré de confusion et les nobles traditions de la cité de Rome ont été à ce point souillées et perverties que ceux qui ont fait fortune par le vol, le pillage, la prostitution et tout autre moyen honteux achètent la liberté par les richesses ainsi acquises et deviennent aussitôt des Romains. (5)

²⁰ Dans le traitement qu'il réserve à ce roi (1,40–48), l'historien padouan ne dit rien de son attitude envers les affranchis.

²¹ Appien, *Guerres civiles*, 2,17,120 : Ils délibérèrent et décidèrent de chercher à gagner la foule en espérant que, si certains commençaient à approuver leur action, les autres les suivraient à cause de l'intérêt qu'ils portaient à la liberté et de leur attachement à la république. Ils croyaient que le peuple romain était encore exactement ce qu'il avait été, comme ils l'avaient appris, lorsque le premier Brutus avait renversé la monarchie. Ils ne se rendaient pas compte... que le fonctionnement de la cité avait été perverti depuis longtemps. En effet le peuple était complètement mélangé du fait des apports étrangers, l'affranchi avait des droits égaux à ceux des citoyens et les esclaves revêtaient les mêmes tenues que leurs maîtres.

²² Denys d'Halicarnasse, 4,24,4–5.

D'autres qui ont été les complices et les confidents de leurs maîtres dans des empoisonnements, des meurtres et dans les crimes qui ont été commis contre les dieux ou contre l'Etat en reçoivent cette récompense. D'autres sont affranchis afin que, quand ils bénéficient de l'allocation alimentaire mensuelle donnée par l'Etat et de toute autre mesure d'assistance prise par les dirigeants envers les citoyens démunis, ils le redonnent à ceux qui leur ont donné la liberté. D'autres sont affranchis à cause de la vanité de leurs maîtres et de leur stupide désir de gloire. (6) Pour ma part, je connais des individus qui ont accordé la liberté à tous leurs esclaves après leur mort, afin qu'on dise d'eux lors de leurs funérailles qu'ils étaient généreux, et que beaucoup de personnes suivent leur cortège funéraire en portant sur leur tête le bonnet des affranchis. Parmi eux, certains de ceux qu'accompagnaient le cortège, d'après les déclarations des personnes qui les connaissaient, étaient des malfaiteurs à peine sortis de prison, qui avaient commis des crimes méritant mille fois la mort.

Denys reste fidèle à la conception d'un affranchissement donnant droit de cité, à une *libertas* qui fût aussi *civitas*²³. Mais il propose certains aménagements qui amèneraient, selon lui, à un usage raisonnable de la pratique, sans renier le principe posé par les ancêtres²⁴. *Le mos majorum*, dans ce cas comme ailleurs, doit être maintenu. On sait que derrière cette critique de l'affranchissement tel que Denys le voyait mis en œuvre de son temps, il faut retrouver l'écho de débats qui avaient agité la société romaine de l'époque. Dans la ligne de l'œuvre de restauration morale entreprise par le *princeps*, la liberté d'affranchissement devait être limitée par la loi Aelia Sentia de 4 ap. J.-C.²⁵. Mais ce n'est pas tant cet aspect, contemporain, sur lequel nous voudrions nous pencher ici que sur le fait que cette vision négative de l'affranchissement co-existe avec sa présentation positive. Certes, pour son temps, l'historien estime que ceux qui reçoivent la liberté ne le méritent pas, qu'ils ne le doivent pas à leur valeur mais aux forfaits dont ils se sont rendus coupables, ou aux défauts de leurs maîtres – cupidité ou souci de gloire. Cependant cela ne remet pas en cause le fait qu'il ait existé, jadis, une pratique saine de l'affranchissement, et qu'on puisse espérer revenir à un usage correct, comme tentera de l'instaurer la loi Aelia Sentia. Il existe donc deux types d'usage de la règle romaine, un mauvais, dont les mœurs contemporaines offrent l'image, mais aussi un autre, judicieux, dont le passé fournit l'exemple.

²³ Cette équivalence est posée par Cicéron, Pour Balbus, 9,24 : Nous voyons que les esclaves enfin, dont la position juridique, le sort, la condition sont les plus bas, reçoivent souvent, à titre officiel, la liberté, c'est-à-dire la citoyenneté, lorsqu'ils ont bien mérité de la république.

²⁴ En 4,24,7–8.

²⁵ Sur la question, G. Fabre, *Libertus*, p. 71–74, et l'étude particulière de X. D'Ors, *La ley Aelia Sentia*. *Labeo* 40 (1974) 425–434. L'incidence de ces débats sur l'ouvrage de l'historien avait déjà été bien dégagée par E. Pais, *Dionigi d'Alicarnasse e la legge Aelia Sentia*. *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 18 (1904) p. 191–198.

* * *

En fait, comme l'a bien vu E. Gabba²⁶, la conception valorisante de l'affranchissement correspond à une situation anachronique pour l'époque de Denys, et l'image donnée ne répond pas à la réalité de son temps. L'historien insiste sur la dimension militaire de l'affranchissement, les services que, de ce point de vue, il est susceptible de rendre à la cité. Mais cela répond à un état de fait où les anciens esclaves sont appelés à porter les armes, où le besoin s'en fait encore sentir. Ce n'est plus le cas au temps de Denys où Rome compte pour ses besoins militaires sur une armée de métier, et non plus sur les ressources de la conscription. En réalité, comme le suggère le passage 1,9,4, dans lequel le cas des affranchis est associé à celui des populations vaincues par la force des armes, après avoir vaillamment combattu, que Rome gratifie du droit de cité et qui peuvent alors mettre leur *virtus* à son service, cette situation répond à une période antérieure, où l'*Urbs* menait des guerres en Italie et où elle pouvait intégrer sans difficulté des peuples pas très différents²⁷. C'est dans la même perspective que se place la présentation de l'origine des esclaves. Denys évoque des prisonniers de guerre, mis en vente après une conquête. Il se situe là aussi, dans une optique où ce sont d'anciens citoyens d'une cité ou d'un peuple ennemi, pris "après s'être vaillamment battus", et réduits en esclavage par le droit du vainqueur. On est loin de la réalité du commerce des esclaves de son temps, et l'existence d'esclaves de naissance n'est même pas prise en considération²⁸.

Dans la présentation de Denys, on sent la nostalgie du temps des origines, le sentiment d'une décadence, avec peut-être l'espoir que le saine gouvernement du prince aboutira à restaurer les anciennes valeurs. Mais cela ne suffit pas à expliquer la focalisation sur ce point précis, qui, on le voit par les réticences de l'auteur lorsqu'il s'agit de décrire le fonctionnement effectif de l'affranchissement, posait davantage de problèmes que l'intégration d'individus de naissance libre. Lui-même, dans d'autres cas, se garde bien de mettre en relief le fait que Rome ait une partie de sa population d'origine servile. On le voit avec la question

²⁶ Voir compte-rendu de l'ouvrage de M.I. Finley, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, dans *Athenaeum* 60 (1982) p. 279, n. 2, et Dionysius, *the History of Archaic Rome*. Berkeley-Los Angeles-Oxford 1981, p. 87, n. 36, 210, n. 48.

²⁷ Nous n'avons pas à tenir compte ici du problème de l'octroi du droit de cité aux *socii* italiens et des réticences de Rome à cet égard, qui ont abouti à la guerre sociale. Denys ne les prend pas ici en considération.

²⁸ Sur l'évolution de l'esclavage à Rome, on pourra se reporter à F. De Martino, *Attorno all'origine della schiavitù a Roma*. *Labeo* 20 (1974) 163-193 = *Diritto e società nell'antica Roma*. Rome 1979, p. 130-161.

de l'Asylum²⁹. Sur ce point brûlant qui a fourni un argument de choix à la polémique grecque anti-romaine, qui l'a décidé, en réaction, à composer son oeuvre historique, il édulcore les faits : chez lui les fugitifs rassemblés par le *conditor* sont des hommes libres, partis de chez eux pour de nobles motifs, et notamment chassés par des régimes politiques injustes, et jamais des esclaves³⁰.

Si donc Denys a choisi de développer ce point, en contraste avec le reste de la tradition, c'est assurément qu'il occupait une place importante dans la conception qu'il se faisait de Rome, mais aussi probablement, puisqu'il reste plutôt réservé sur la part des éléments d'origine servile dans l'histoire de l'*Urbs*, qu'il reproduisait sur ce point une argumentation avancée avant lui.

Un aspect de la présentation de l'historien d'Halicarnasse nous permettra d'avancer sur cette voie. Nous avons souligné le contexte militaire de cette valorisation de l'affranchissement. Les *liberti* feront des soldats, contribueront à la force militaire de l'*Urbs*. Or cette connotation guerrière est sensible dès que Denys aborde les questions de démographie. Pour lui la puissance militaire de Rome est liée à son potentiel démographique, sans commune mesure avec celui d'aucune autre cité. Dans l'explication de sa grandeur qu'il esquisse en 1,9,4, c'est cet aspect, rendu possible par l'intégration des anciens vaincus de naissance libre comme par la pratique des affranchissements, qui est mis en relief.

L'historien revient sur la question au livre II, et un des points positifs qu'il relève dans la politique de Romulus, est son souci d'"agrandir et augmenter la population". Il se serait traduit par deux points : la législation interdisant d'exposer des nouveaux-nés de sexe masculin, sauf cas de malformation, et l'ouverture de l'Asylum³¹. Mais le texte le plus significatif pour notre propos est le passage du chapitre 17 où Denys souligne que cette puissance démographique a permis à Rome de surmonter les pires désastres militaires, alors que, dans des circonstances analogues, les cités grecques ont vu leur puissance anéantie³² :

2, 17, 1 : Lorsque j'examine les coutumes grecques et que je les compare à celles de Rome, je ne vois guère comment louer celles des Lacédémoniens, des Thébains ou des Athéniens, qui pourtant s'enorgueillissent si fort de leur sagesse. Tous ces gens, voulant préserver la noblesse de leur sang, n'offraient à personne, ou presque personne, le droit de cité (et je ne parle pas de ceux qui, à l'occasion, chassaient leurs étrangers) : eh bien ! cette attitude hautaine, bien loin de leur valoir le

²⁹ Sur cette question, nous nous permettons de renvoyer à notre article cité *supra*, n. 18 et à notre ouvrage *Le regard des autres, les origines de Rome vues par ses ennemis*, Besançon 1997.

³⁰ Tite-Live, 1,8,4–7, reflète la tradition originelle, qui admet parfaitement la présence d'esclaves; cf. Denys d'Halicarnasse, 2,15,3–4. Sur la position de Tite-Live, voir notre article *Les Romains ne sont pas des autochtones*, dans *Présence de Tite-Live*, sous la direction de R. Chevalier, Caesarodunum, 27bis. Tours 1994, p. 67–78.

³¹ Respectivement 2,15,1–2 et 3–4.

³² Voir Denys d'Halicarnasse, 1,17,1–4.

moindre profit, leur a causé les pires dommages. (2) Ainsi les Spartiates, après leur défaite à Leuctres où ils perdirent mille sept cents hommes, furent dès lors incapables de relever leur cité et d'effacer ce désastre, et ils abandonnèrent dans la honte leur suprématie. Quant aux Thébains et aux Athéniens, leur échec à Chéronée suffit à leur faire perdre tout à la fois leur hégémonie sur la Grèce, ravie par les Macédoniens, et leur liberté nationale. (3) Les Romains, eux, eurent à soutenir des guerres considérables en Espagne et en Italie; il leur fallut reconquérir la Sicile et la Sardaigne qui s'étaient soulevées à un moment où la situation en Macédoine et en Grèce devenait critique; Carthage se relevait et leur disputait à nouveau la suprématie; non contente de s'être presque entièrement soulevée, l'Italie entraînait dans son mouvement la "guerre d'Hannibal", comme on l'a appelée. Or, confrontée simultanément à tant de périls, Rome fut si loin de souffrir des revers qu'elle y gagna une puissance plus considérable encore qu'auparavant. Et si elle parvint à faire face à toutes ces situations critiques, c'est grâce au nombre de ses soldats et non pas, comme certains se le figurent, à une faveur de la Fortune. (4) Car, malgré toutes les faveurs de la Fortune, le seul désastre de Cannes aurait pu faire sombrer la cité, puisque de six mille cavaliers, il n'en réchappa que trois cents, et que des quatre-vingt mille fantassins enrôlés dans l'armée de coalition, moins de trois mille purent être sauvés.

Dans ce passage il n'est pas question des affranchis. Mais le thème de la suprématie militaire de Rome expliquée par sa puissance démographique est mis en oeuvre – et nous avons vu que, pour l'historien, ces ressources humaines tiennent, entre autres, à l'intégration des *liberti*. Or le thème apparaît ici avec une orientation polémique à l'égard des pratiques restrictives des cités grecques. En se refermant sur elles-mêmes, en défendant une conception étroite de leur citoyenneté, Sparte, Athènes ou Thèbes n'ont pas compris qu'elles sapaient les bases de leur hégémonie. En outre le texte se réfère, pour le critiquer, à un motif qui a été mis en avant par les adversaires grecs de Rome, contre lequel Denys s'inscrit en faux : l'idée que le succès de Rome serait dû à un caprice de la *Tychē*, de la Fortune, et non le résultat de ses vertus³³, ou comme ici d'une politique démographique judicieuse. On entrevoit donc, derrière l'intérêt dont témoigne Denys pour les questions de démographie, un débat qui concerne la Grèce : ce qui peut aussi rendre compte du fait que les historiens romains ne semblent pas s'en être beaucoup souciés.

Circonsrite sur un plan géographique, la discussion l'est aussi sur un plan chronologique. Car les faits auxquels il est fait référence ici, ont, comme nous l'avons déjà noté pour la présentation de l'esclavage au livre IV, un aspect anachronique pour l'époque à laquelle écrit Denys. Les guerres évoquées remontent au III^e siècle av. J.-C. – comme la deuxième guerre punique – ou au II^e siècle – comme la conquête de la Macédoine et de la Grèce. Rien ne concerne le siècle

³³ Voir Denys d'Halicarnasse, I,4,2. Ce thème, avec la présentation défavorable de l'Asylum, semble avoir été central dans l'historiographie grecque hostile contre laquelle polémique l'auteur. Voir, outre notre ouvrage cité *supra*, n. 29, R. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*. Berlin 1964, p. 43, avec n. 41, et J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme, aspects idéologiques de la conquête romaine*. Rome 1988, p. 227–230.

suivant, la conquête de l'Orient ou de la Gaule, qui auraient pourtant pu être expliquées par le nombre des citoyens romains et donc des soldats que l'*Urbs* pouvait aligner. De plus le modèle militaire sous-jacent, on le voit avec les allusions aux cités que sont Sparte, Athènes ou Thèbes, et non aux armées des rois hellénistiques, composées de mercenaires, est celui d'une armée civique : ce qui n'est plus exactement le cas pour la Rome d'après Marius où, même si elle est encore formée de citoyens, l'armée tend à devenir une armée de métier.

* * *

En revanche cette insistance sur l'aspect démographique est parfaitement à sa place dans le cadre des débats du III^e ou du II^e siècle av. J.-C. Une grande plaie des villes de l'Hellade était l'*oliganthropia*, le manque d'hommes ou plus exactement de citoyens. Elles manquaient de citoyens pour servir dans les rangs de leurs armées, et étaient incapables d'aligner des forces qui pussent rivaliser avec celles des monarques hellénistiques – ou de Rome. Faisaient-elles appel au mercenariat, comme le relève Denys³⁴, elles n'aboutissaient qu'à se ruiner financièrement. Une solution aurait été possible : d'une part ouvrir l'accès au corps civique à de nouveaux citoyens, d'autre part pratiquer une politique nataliste. Mais arc-boutées sur la défense d'une chimérique idée de la pureté de la race, elles se refusaient à la première méthode, et ne prenaient aucune mesure qui pût aller dans le sens de la seconde.

Polybe, dans un passage conservé du livre 36, décrit cette situation sans issue dans laquelle se sont enfermées les cités grecques³⁵. Il évoque les ravages que produit l'absence de mesures en faveur de la natalité, et l'exposition des enfants – qui, nous l'avons vu, fait l'objet d'une interdiction quasi totale dans la "constitution de Romulus" des *Antiquités romaines*. Et la page de Polybe a d'autant plus d'intérêt pour nous que, tout comme chez Denys, cette analyse démographique qui donne une explication raisonnée du déclin des villes de l'Hellade est posée en opposition avec une explication par la Fortune, la *Tychē*.

Pour les événements dont une intelligence humaine ne peut pas ou ne peut que très difficilement découvrir les causes, il est sans doute normal que, dans l'embarras où on se trouve, on les attribue à l'action de la divinité ou de la Fortune... Mais, lorsqu'il s'agit d'événements dont nous pouvons découvrir les causes qui en expliquent l'origine et la fin, j'estime qu'il ne convient pas de les attribuer à une intervention divine. Je pense par exemple à ceci : de nos jours, dans la Grèce entière, la natalité est tombée à un niveau très bas et la population a beaucoup diminué, en sorte que les villes se sont vidées et que les terres restent en friche, bien qu'il n'y ait pas eu de longues

³⁴ En 4,23,4.

³⁵ Polybe, 36,5,17. Nous donnons la traduction de D. Roussel, Bibliothèque de La Pléiade. Paris 1970.

guerres ni d'épidémies. Si quelqu'un s'avisait d'envoyer demander aux dieux ce qu'il faudrait dire ou faire pour que nous nous retrouvions plus nombreux et pour que nos villes soient plus peuplées, cette démarche ne semblerait-elle pas absurde, puisque la cause du mal est évidente et qu'il dépend de nous d'y remédier ? Les gens de ce pays ont cédé à la vanité et à l'amour des biens matériels; ils ont pris goût à la vie facile et ils ne veulent plus se marier ou, quand ils le font, ils refusent de garder les enfants qui leur naissent ou n'en élèvent tout au plus qu'un ou deux, afin de pouvoir les gâter durant leur jeune âge et leur laisser ensuite une fortune importante. Voilà pourquoi le mal s'est, sans qu'on s'en fût rendu compte, rapidement développé. En effet, quand il n'y a qu'un ou deux enfants, il suffit que la guerre en enlève un et la maladie un autre pour que les foyers inévitablement se vident. Alors, tout comme un essaim d'abeilles, les cités elles aussi se vident et de leur substance et s'étiolent peu à peu. Il n'est pas nécessaire d'interroger les dieux pour savoir comment nous pourrions nous délivrer de ce fléau. Le premier venu nous dira que cela dépend avant tout de nous et que nous n'avons à nourrir d'autres ambitions, ou qu'à défaut nous devrions faire passer des lois obligeant les parents à élever leurs enfants.

Par rapport à cette situation désastreuse, la législation que Denys attribue à Romulus et plus généralement les mœurs romaines montrent la voie à suivre – et rendent compte de la supériorité de Rome. Mais l'intégration des affranchis dans le corps civique est également un facteur important de cette lutte contre l'*oliganthropia*. On sait que, dans un document encore antérieur au texte de Polybe, une lettre du roi de Macédoine Philippe V aux habitants de Larissa, le souverain fait référence à la règle romaine concernant les *liberti*, et la donne en exemple à la cité :

Je pense que nul d'entre vous ne trouvera rien à redire au fait qu'il n'y a rien de plus beau pour une cité que d'être puissante avec le plus possible de membres de son corps civique et que son territoire ne reste pas honteusement stérile comme il l'est actuellement; on peut alors regarder ce que font les autres en matière d'inscription de citoyens sur leurs registres, et en particulier les Romains : ils accueillent dans leur citoyenneté même les esclaves lorsqu'ils les affranchissent et leur ouvrent les magistratures, et, de cette façon, ils ont non seulement renforcé leur propre patrie, mais aussi envoyé à l'extérieur des colonies, dans soixante-dix établissements. Je vous invite encore maintenant à vous décider à prendre une telle mesure sans jalousie et à accueillir dans votre corps civique ceux qui en auront été jugés dignes par vos concitoyens.³⁶

Donc, dans ce texte qui est généralement daté de 214 mais parfois rapporté à 215³⁷, Rome est donnée en exemple à une cité grecque qui se heurte à des

³⁶ Inscription n° 343 du *Sylloge Inscriptionum Graecarum* de W. Dittenberger, 3, t. II, Leipzig 1927; études récentes de A. Fraschetti, *A proposito degli ex-schiavi e della loro integrazione*, Opus 1 (1982) p. 97–103, D. Musti, *Etruria e Lazio arcaico nella tradizione* (Demarato, Tarquinio, Mezenzio), dans *Etruria e Lazio arcaico*. Rome 1987 (1988), p. 143–144, A. Giardina, *L'uomo romano*. Rome–Bari 1989, p. XI–XIX.

³⁷ Le contexte général des lettres de Philippe aux habitants de Larissa (avec rejet d'une datation à la période 220/219, et mise en relation, justifiée, avec la paix conclue à Naupacte en 217, à laquelle la première des deux lettres serait de peu postérieure) a été bien étudié par C. Habicht, *Epigraphische Zeugnisse zur Geschichte Thessaliens*, dans *Ancient Macedonia*. Salonique 1968

problèmes d'*oliganthropia* – dans son cas accentués par la guerre qui l’a frappée en 217. Philippe conseille aux gens de Larissa de l’imiter dans sa politique de large ouverture du corps civique, d’accueil d’étrangers auxquels les traditions helléniques ne donneraient accès qu’à un statut inférieur : le cas des affranchis, évoqué ici à titre d’exemple extrême – le “même les esclaves” (καὶ τοῦ ὀδκῆτα) est significatif – montre quelles conséquences positives a eue, aux yeux du souverain macédonien, une politique dont le roi constate l’efficacité, mais qui ne pouvait manquer de choquer les Hellènes.

* * *

Ainsi l’attention portée à l’accroissement du nombre des citoyens romains par la concession du droit de cité aux affranchis a une longue histoire dans le monde hellénique. Elle se manifeste déjà deux siècles avant Denys d’Halicarnasse dans un contexte qui montre que l’intérêt porté à ce détail des institutions de l’*Urbs* est lié au déclin démographique que connaissent alors les villes de la Grèce. C’est comme exemple d’une solution qu’elles pourraient adopter que Philippe V évoque le sort fait aux affranchis à Rome. Denys est encore tributaire de cette problématique : nous avons relevé combien sa présentation est décalée par rapport aux réalités de son temps. Sans qu’il soit possible d’avancer des noms précis d’auteurs qui auraient repris la thématique développée par le roi macédonien dans sa lettre et dont l’historien aurait pu s’inspirer³⁸, on peut penser qu’il aura nourri sa réflexion de la manière dont la force démographique de la jeune puissance romaine, et tout spécialement le statut réservé aux anciens esclaves avaient été débattus à une époque où la baisse du nombre des citoyens dans les cités grecques était une préoccupation majeure.

Mais on peut demander si, dans l’émergence de cette question, la lettre de Philippe, et donc l’attention que lui a portée le souverain macédonien, n’a joué un rôle central. On sera déjà sensible à la date, encore extrêmement haute, à laquelle renvoie son témoignage. On est à une période où, comme le relève De-

(1970), p. 273–279. Voir également *F. W. Walbank, Philipp V of Macedon. Cambridge 1940*, p. 298–299 (qui pense à août 215).

³⁸ Denys cite en 1,6,1, des auteurs grecs dont il a utilisé les œuvres. Il ne les nomme pas tous (il parle de “beaucoup d’autres”), certains, comme Antigonos, sont inconnus, d’autres, comme Silénos de Callecté ancien officier d’Hannibal, ne nous sont plus accessibles que par des fragments trop infimes (répertoriés dans *F. Jacoby, FGH 175*) pour qu’on puisse se faire une idée de ce qu’ils auraient pu dire sur le sujet, et même pour Polybe, il ne faut pas oublier que son livre VI, où il traitait des institutions des Romains, ne nous est parvenu que mutilé. Dans ces conditions il ne sert à rien de vouloir se lancer dans le jeu de savoir quelles sources Denys aurait pu utiliser.

nys, les connaissances des Grecs sur Rome restent très limitées³⁹. Malgré le rôle précurseur de Timée, la véritable découverte de l'*Urbs* par les Hellènes ne date que de la deuxième guerre punique, avec les oeuvres que celle-ci a suscitées, soit dans une perspective antiromaine, avec les historiens procarthaginois comme Silénos ou Sosylos, soit pour défendre l'*Urbs*, avec Fabius Pictor et Cincius Alimentus, dont les ouvrages, rédigés en grec, étaient destinés au public hellénique. Dans son information pour un détail aussi particulier des réalités romaines, le souverain macédonien n'a sans doute guère eu de prédécesseurs.

On a parfois estimé que Philippe V a reproduit dans ce document des informations puisées chez un historien. Dernièrement *D. Musti* a évoqué le nom de Dioclès de Péparéthos⁴⁰, se référant ainsi au mystérieux auteur grec que, par deux fois, Plutarque présente comme la source de Fabius Pictor pour la légende de Romulus⁴¹. Cette hypothèse, on s'en doute, soulève de nombreuses questions étant donné les incertitudes qui entourent l'évanescence figure de Dioclès. Sans que la chose soit bien sûr impossible, on ne peut assurer qu'il ait déjà écrit son ouvrage sur Rome à l'époque de la lettre : C. Ampolo en place la rédaction après la deuxième guerre punique, replaçant cette *Fondation de Rome* dans le climat d'intérêt pour l'*Urbs* provoqué par sa victoire sur Han-nibal⁴². Par ailleurs, les rapports entre Dioclès et le roi de Macédoine peuvent être interprétés de manière différente. A l'hypothèse de *D. Musti* d'un auteur lié au souverain, s'oppose celle de *C. Ampolo*, en faisant un ennemi. Si en effet l'île de Péparéthos, dans le nord de l'Égée, a appartenu au royaume macédonien, elle a fait l'objet d'un pillage en règle par la flotte de Philippe en 200⁴³ et semble avoir dès lors adopté une politique proromaine dont témoigne l'érection d'une inscription honorifique célébrant les Romains⁴⁴. Ce serait, selon *C. Ampolo*, dans ce climat favorable à l'*Urbs* d'après 200 que se placerait

³⁹ Il cite en 1,6,1, après Timée de Tauroménion, Antigonos, Polybe et Silénos comme s'étant intéressés à l'histoire ancienne de Rome, et encore "en ne relatant qu'un petit nombre de faits et sans même les avoir réunis avec soin et souci du détail".

⁴⁰ Voir *D. Musti*, *l. c. supra*, n. 35.

⁴¹ Plutarque, *Vie de Romulus*, 3,1,8,9; le récit parallèle de Denys d'Halicarnasse, 1,79, 4–83, 3, s'il se réfère à Fabius Pictor, ainsi qu'à Cincius Alimentus, Caton et Calpurnius Piso, ne parle pas de Dioclès. Sur les nombreux problèmes que pose cette mention et l'abondante bibliographie, voir *C. Ampolo*, *Plutarco, le vite di Teseo e di Romolo*. Milan, p. 276–278, et *M. Chassignet*, *L'annalistique romaine*, t. I, Paris (coll. CUF) 1996, fragment 7a de Fabius Pictor, avec note 1, p. 76–77.

⁴² Voir *C. Ampolo*, *l. c.* à la note précédente.

⁴³ Tite-Live, 31,28,6; en 208–207 en revanche Philippe avait envoyé des troupes dans l'île pour la défendre contre les entreprises d'Attale (Polybe, 10,7,42–43, Tite-Live, 28,5,16).

⁴⁴ Voir *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, 3, n° 587 = *I. G.*, XII,8,640.

l'ouvrage sur Rome de Dioclès.

En outre l'idée même que la lettre de Philippe se fonde, pour le point qui nous intéresse, sur le travail d'un historien nous paraît discutable. Il semble peu admissible que le roi ait pu trouver dans un travail d'historien les contre-vérités que contient sa lettre⁴⁵. A l'époque, les colonies romaines (même si on tient compte des trente et une colonies de droit latin) sont au plus quarante deux, et certainement pas soixante-dix. Et à Rome les affranchis, s'ils sont citoyens, ne peuvent pas devenir magistrats. Seuls leurs fils le peuvent. De telles distorsions font penser, plus qu'à une information puisée dans des travaux de spécialistes, à des renseignements approximatifs, du genre de ceux découlant d'une information orale.

Or le roi de Macédoine avait alors de bonnes raisons de s'intéresser à Rome. Nous sommes en 215, ou peut-être en 214: or le monarque vient de signer, en 215, un traité d'alliance avec Hannibal⁴⁶. Philippe, lorsqu'il écrit aux habitants de Larissa, est donc officiellement en guerre avec l'*Urbs*. Certes, l'alliance macédonienne n'a pas eu pour le chef punique les conséquences espérées et la participation de Philippe à la guerre s'est limitée aux opérations de la première guerre de Macédoine, entre 215 et 205, et, loin d'apporter à Carthage une aide dans la guerre sur le sol italien, l'extension du théâtre des opérations l'a obligée à dépêcher une escadre dans les eaux grecques⁴⁷. En fait le roi de Macédoine s'est bien gardé d'intervenir sur le théâtre principal de l'affrontement, l'Italie, et s'est contenté de tenter de contrer l'avancée romaine en Illyrie.

Mais, même limité, cet affrontement avec Rome a dû revêtir une importance psychologique considérable pour Philippe. La volonté d'imiter le grand Alexandre, l'*imitatio Alexandri*, semble l'avoir animé dès cette époque et a certainement joué dans sa décision⁴⁸. L'influence de Démétrios de Pharos, ancien allié des Romains devenu leur ennemi, comme l'imminence d'une défaite de l'*Urbs* que laissaient présager les victoires d'Hannibal n'ont pu que renforcer l'idée qu'il se faisait de lui-même, et lui suggérer de la réaliser contre la puissance qui dominait l'Italie et dont Pyrrhus n'avait pu triompher. Dès Trasi-

⁴⁵ Ce point avait été souligné dès *T. Mommsen, König Philipp V und die Larisäer. Hermes 17 (1882) p. 482 = Gesammelte Schriften, IV. Berlin 1906, p. 52–53, E. Cavaignac, Sur un passage de la lettre de Philippe aux Lariséens. Revue de Philologie 33 (1909), p. 180–182.*

⁴⁶ Le texte en est conservé par Polybe, 7,3,9; sur les péripéties de la conclusion du traité, Tite-Live, 23,33–34, 38–39.

⁴⁷ Tite-Live, 27,15,7, 30,16.

⁴⁸ Ce point a été très bien mis en relief par *A. Coppola, Demetrio di Faro. Rome 1993, spéc. p. 149–164; pour l'alliance avec Hannibal, p. 169–194. Egalement L'imitatio Alexandri in Livio e Pompeo Trogo : un confronto aperto, dans L'Alessandro di Giustino, dagli antichi ai moderni, sous la direction de L. Braccisi, Rome 1993, p. 45–69, La battaglia di Trasimeno, Filippo V e l'imitatio Alexandri, colloque Assisi e gli Umbri nell'antichità. Assise 1991, à paraître.*

même, en 217, Philippe, poussé par Démétrios, avait saisi l'importance mondiale des événements qui se déroulaient alors en Italie et tournait ses regards vers ce pays, espérant y trouver le moyen de réaliser ses rêves de domination universelle⁴⁹. C'est ce qui l'induisit à conclure à Naupacte la paix avec les Étolien, pour être libre de se consacrer aux vastes perspectives qui, pensait-il, s'ouvraient à lui en occident.

C'est donc dans ce contexte d'un intérêt du roi pour l'occident et spécialement pour Rome, que doit se replacer la lettre. L'Italie et l'*Urbs* occupent alors une place de choix dans les préoccupations du monarque, ses ambitions – sinon ses réalisations effectives. C'est par rapport à Rome que sa valeur peut se manifester, son désir d'*imitatio Alexandri* prendre corps. C'est ce souci qui l'amène à vouloir mettre en ordre les choses en Grèce – et on comprend que la référence à Rome comme modèle à imiter pour Larissa ne soit pas aussi “exotique” qu'il le semblerait. Rome est l'ennemie que le roi s'est donnée, qui lui permettra de donner sa pleine mesure.

Que dès lors il ait eu le souci de s'informer sur Rome – et plus par des informateurs directs, comme Démétrios, depuis longtemps en rapport avec les Romains, ou par les délégués carthaginois avec qui il a conclu l'alliance, que par des sources livresques – n'a rien que de naturel⁵⁰. Il était indispensable pour lui de connaître la puissance qu'il avait choisi d'affronter. Et sa situation rend bien compte du genre de renseignements qu'il donne ici sur l'*Urbs*, et qui se retrouve dans tout ce qui, dans la littérature antique, touche à l'intégration des affranchis. Ce que le roi évoque, c'est la puissance démographique et donc militaire de Rome – il emploie le verbe ὄσσειν, être fort – et c'est à ce titre

⁴⁹ Polybe, 5,3,104 (discours de l'Étolien Agélaos à Philippe; pour les discussions et la bibliographie relatives à ce texte, A. Coppola, Demetrio di Faro, p. 154, n. 33) : Il priait ceux qui l'écoutaient de prendre leurs précautions en songeant à la puissance des armées alors engagées dans la grande guerre qui se déroulait en occident; car il était clair pour tout homme... que, soit que les Carthaginois l'emportassent sur les Romains, soit que les Romains triomphassent des Carthaginois, le vainqueur, selon toute vraisemblance, ne se contenterait pas de dominer l'Italie et la Sicile; qu'il coup sûr il passerait ensuite en Grèce et pousserait ses entreprises guerrières au-delà des justes bornes. C'est pourquoi l'orateur appela tous ceux qui l'écoutaient à se tenir sur leurs gardes en prévision de ce jour, et il s'adressa plus spécialement à Philippe... S'il voulait entreprendre quelque chose, que ne portait-il ses regards vers l'occident ? Que ne concentrait-il son attention sur les opérations militaires qui se déroulaient en Italie ? En se tenant alors sagement dans l'expectative, il pourrait, au bon moment, entrer en lice pour la domination universelle. Dans la conjoncture présente, il ne lui était en effet pas interdit de nourrir un tel espoir.

⁵⁰ Philippe V paraît avoir été soucieux de s'informer précisément sur les régions qui présentaient un intérêt pour sa politique; voir F. W. Walbank, Philipp of Macedon, p. 113, qui parle d'un “elaborate system of espionage”, et G. Brizzi, I sistemi informativi dei Romani, principi e realtà nell'età delle conquiste altremare (218–168 a. C.). Historia Einzelschriften, 39, Wiesbaden 1982, p. 177–183.

qu'il faut comprendre l'allusion aux affranchis. Ceux-ci sont un des facteurs de la force de la cité.

Ainsi nous penserions que c'est la situation même du roi, qui vient de s'engager dans des hostilités contre Rome, qui explique l'attention paradoxalement prêtée à cette ville lointaine dans la lettre. C'est elle aussi qui permettrait de rendre compte du genre d'information dont elle témoigne, qui tourne autour de son potentiel militaire. Il n'est même pas interdit de penser que l'attention portée, spécifiquement, à la question des esclaves soit liée au contexte précis de la situation militaire d'après Cannes. Après cette bataille où, comme le rappelle Denys dans un passage que nous avons examiné puisqu'il est un de ceux qui mettent en jeu la question de la puissance démographique de Rome, toute autre cité aurait péri, un des moyens auxquels elle a eu recours pour se recréer une armée, a été l'enrôlement de huit mille esclaves⁵¹. Cette "situation extraordinaire", ainsi que la qualifie *C. Nicolet*, avait de quoi frapper les esprits. Elle était contraire aux règles les plus fondamentales, à Rome ou dans le monde grec⁵². Pour que Rome dérogeât à l'association de la *militia* à la *civitas*, au caractère de citoyen-soldat des *cives Romani*, il fallait que la situation fût critique. Mais une telle décision, par son caractère choquant, ne rendait que plus éclatant le choix de résistance à tout prix fait par la cité. Le problème de l'intégration des affranchis, lui aussi choquant pour des Hellènes, était du même ordre. Il a pu être évoqué à propos du cas, comparable, de cette armée d'esclaves.

* * *

Au terme de cette étude, nous ne voudrions pas minimiser la portée de cette "générosité" romaine qui, à l'encontre des usages helléniques, n'hésitait pas à gratifier d'un droit de cité quasiment sans restriction les anciens esclaves. Elle a eu un grand rôle historique, a été un des moyens par lesquels la cité a su éviter l'étiollement démographique qui a été une des plaies des cités grecques, et s'est par là donné les moyens de sa grandeur. Mais étant donné justement l'importance de ce point dans le développement de l'*Urbs*, on ne peut qu'être surpris du peu de place qui lui est accordé dans la littérature antique. Il n'y a guère que le Grec Denys d'Halicarnasse qui traite le sujet avec l'ampleur et la

⁵¹ Tite-Live, 22,57,12; ces esclaves seront libérés en 214; sur la question, on verra l'analyse de *C. Nicolet*, *Le métier de citoyen*, p. 129–131.

⁵² Bien sûr des situations extrêmes analogues ont pu justifier en Grèce aussi que l'on enrôlât des esclaves. Cela a été le cas pour Abydos, assiégée par Philippe en 201–200 (Polybe, 16,7,31). Mais le texte de Polybe montre bien le caractère hors norme de cet exemple : cette décision rentre dans une série de mesures qui dérogent aux règles, comme le serment de tuer femmes et enfants en cas de défaite.

hauteur de vues qu'il nous paraîtrait mériter. Par contraste, le silence des sources latines est frappant, et la nature même de la présentation de la question chez Denys montre qu'il est tributaire d'un débat ancien, dont on entrevoit l'existence dans la Grèce des III^eme/II^eme siècles av. J.-C. Paradoxalement celui qui paraît avoir le premier saisi l'importance de cette question semble avoir été un ennemi de Rome, Philippe V, au moment où il s'engageait, aux côtés d'Hannibal, dans la guerre contre l'Urbs. Et, à la différence d'une vision grecque postérieure qui a insisté sur la place des anciens esclaves dans la cité pour dénigrer Rome et a développé dans ce sens le thème de l'asile romuléen⁵³, le souverain macédonien n'a pas hésité à prendre le contrepied du sentiment de ses compatriotes et à présenter positivement ce trait, en faisant un modèle dont les Hellènes devaient s'inspirer.

Ainsi cette grande question du traitement des anciens esclaves, de ce qui serait pour nous la simple reconnaissance de leur droit d'être des hommes à part entière, apparaît, dans nos sources, traité d'une manière singulièrement limitée, sans donner lieu – ou presque – aux belles considérations sur la nature humaine auxquelles nous nous serions attendus. Nous nous garderons bien sûr de porter un jugement. Nous dirons plutôt que cette étroitesse de vues dont nous semblent avoir fait preuve les Anciens est significative du fait que l'esclavage était une réalité banale du monde où ils vivaient, qu'ils ne songeaient pas à remettre en cause ni sans doute non plus n'éprouvaient le besoin de justifier. Ce simple fait s'imposait tellement à leur esprit qu'il ne faisait plus vraiment l'objet d'une réflexion. L'Antiquité ne pouvait pas produire des Victor Schoelcher ou des Abraham Lincoln.

⁵³ Pour cette question, fondamentale dans la présentation négative que certains milieux grecs ont voulu donner de Rome, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage cité supra, n. 29.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 51–55.</i>
--	---------------	--------------	------------------

SUPPLEMENTO SU VIDI

DI ANTONIO LA PENNA

1. Più di dieci anni fa studiai l'uso di *vidi* come formula o stilema poetico.¹ Ne rintracciai le origini in Omero e in Euripide, ma la formula, col forte rilievo dato all'autopsia, è quasi tutta latina e si deve, credo, al genio di Ennio. Cercai anche di distinguere almeno due tipi nell'uso: un uso in funzione di pathos, e spesso la funzione è patetico-evocativa (cioè evoca un avvenimento, una scena); un uso in funzione didascalica, in cui si può collocare anche l'uso gnomico (cioè nelle sentenze); non mancano casi in cui le due funzioni siano compresenti.

Ricavai gli esempi dalla poesia (a cominciare da Ennio) e dall'oratoria (a cominciare da Cicerone). Per ragioni ovvie mi limitai ad una scelta: non mi proposi, né mi propongo, una raccolta esauriente di passi; del resto riuscirebbe talvolta difficile separare i casi interessanti da quelli più comuni di *vidi*. Un caso notevole, però, non avrei dovuto trascurare: è l'unico frammento di un oratore di nessuna fama, Helvius Mancia, e proviene da un discorso che egli pronunciò nel 55 a. C. contro Lucio Scribonio Libone (fratello di Scribonia, futura moglie di Ottaviano, poi Augusto).² L'oratore si rivolge a Pompeo, difensore di Libone, che lo aveva trattato con disprezzo per le sue umili origini (Elvio Mancia era figlio di un liberto) e per la sua età decrepita, raffigurandolo addirittura come salito dagli inferi per lanciare l'accusa; Mancia ribatte che, sì, egli è venuto dagli Inferi e che lì ha visto le vittime delle stragi di Silla, di cui il giovanissimo Pompeo era stato, secondo l'accusatore, il maggiore responsabile e artefice:

Non mentiris, Pompei: venio enim ab inferis, in L. Libonem accusator venio. Sed dum illic moror, vidi cruentum Cn. Domitium Ahenobarbum deflentem, quod summo genere natus, integerrimus vitae, amantissimus patriae, in ipso iuventae flore tuo iussu esset occisus; vidi pari claritate conspicuum <M.> Brutum ferro laceratum, querentem id sibi prius perfidia, deinde etiam

¹ *Vidi: per la storia di una formula poetica*, in AA. VV., *Laurea corona. Studies in Honour of Edward Coleiro*. Amsterdam 1987, pp. 99–119.

² Cfr. E. Malcovati, *ORF*³, I, pp. 270 s.

crudelitate tua accidis;³ vidi Cn. Carbonem acerrimum pueritiae tuae bonorumque patris tui defensorem in tertio consulatu catenis, quae tu ei inici iusseras, vinctum, obtestantem se adversus omne fas ac nefas, cum in summo esset imperio, a te equite Romano trucidatum. Vidi eodem habitu et quiritatu praetorium virum Perpennam saevitiam tuam execrantem, omnesque eos una voce indignantes, quod indemnati sub te adolescentulo carnifice occidissent.

Evidente l'uso dello stilema in funzione di un pathos sovraccarico, spinto fino all'orrore e al gusto del macabro.

2. Un altro caso è opportuno richiamare: Properzio II 8,31 ss. In un'elegia particolarmente agitata dal pathos il poeta vuol dimostrare in quale stato di esasperazione e asservimento Amore può ridurre anche un uomo coraggioso, e adduce l'esempio di Achille, il quale, dopo che Briseide gli era stata strappata, restò inerte nella sua tenda e assisté impassibile alla strage dei Greci, ma tornò ad essere un guerriero forte e impavido dopo che la donna amata gli fu restituita:

Viderat ille fuga stratos in litore Achivos,
fervere et Hectorea Dorica castra face;
Viderat informem multa Patroclon harena
porrectum et sparsas caede iacere comas,
omnia formosam propter Briseida passus...

L'uso di *viderat* per introdurre l'evocazione con alto pathos, l'anafora dello stesso *viderat* rendono probabile la risonanza del famoso *canticum* dell'*Andromacha aechmalotis* di Ennio (94 ss. V.2 = 89 ss. Jocelyn *Vidi ego te* [scil. *Priami domum*] ...*instructam regifice. / Haec omnia inflammari* ...; 100 s. V.2 = 78 Joc. *Vidi ... Hectorem curru quadriiugo raptarier*); e forse Properzio aveva in mente l'eco di quel *canticum* nel II dell'*Eneide* (499 ss.): *Dorica castra* del v. 32 pare eco di Aen. II 27 (cioè pare che Properzio conoscesse l'*Iliuspersis* di Virgilio).

3. Questo stilema potrebbe rientrare fra i molti *tòpoi* letterari, raccolti da Ernst Robert Curtius e da altri, che dalla letteratura latina antica, attraverso la letteratura latina medievale, si trasmettono alle letterature in volgare; ancora più di questa via di tradizione conta negli autori medievali e moderni, il contatto diretto con gli autori antichi (in questo caso Cicerone, Virgilio, Ovidio, Seneca tragico, Stazio).

³ Questo quadro di Bruto nell'oltretomba somiglia un po' a quello di Deifobo nell'oltretomba virgiliano (*Aen.* VI 494 ss.), anche lui vittima di *perfidia*, cioè di tradimento; ma una connessione è molto improbabile.

Nella *Divina Commedia*, che è una visione, frequente è l'uso di *vidi*; alcuni di questi casi sono accostabili a quelli antichi in cui prevale la funzione patetico-evocativa; non importa se il pathos è talvolta un'accentuata sensazione di schifo: cito per es.:

Inf. 18, 112 ss.

... e già nel fosso
vidi gente attuffata in uno sterco
che dalli uman privadi pareva mosso.
E mentre ch'io là giù con l'occhio cerco
vidi un col capo sì di merda lordo
che non pareva s'era laico o cherco.

Inf. 28, 118 ss.

Io vidi certo, ed ancor par ch'io il veggia,
un busto senza capo andar sì come
andavan li altri della trista greggia...

Qui l'orrore supera lo schifo;⁴ ma lo stilema può sottolineare la gioia della contemplazione:

Par. 5, 94 ss.

Quivi la donna mia vid'io sì lieta
come quel lume di quel ciel si mise
che più lucente se ne fe' 'l pianeta.

103 s.

sì vid'io ben più di mille splendori
trarsi ver noi...⁵

Troviamo anche qualche caso di uso didascalico della formula: uno bellissimo, all'inizio di *Inf.* 22: *Io vidi già cavalier muover campo ... / corridor vidi per la terra vostra, / o Aretini ... / ... cavalier vidi ...*⁶

Casi analoghi, sia di funzione patetico-evocativa, sia di funzione didascalica, ricorrono nel *Canzoniere* del Petrarca: cito due o tre fra gli esempi più note-

⁴ Casi affini sono introdotti da *vedi*: cfr., per es., *Inf.* 20, 31; 40; 118; 122.

⁵ Qualche altro caso introdotto da *vedi*: cfr., per es., *Par.* 30, 130; 131.

⁶ Cfr. anche *Inf.* 21, 95; *Par.* 13, 136.

voli: per la prima funzione:

RVF 156, 1 ss.

I' vidi in terra angelici costumi
e celesti bellezze al mondo sole...
E vidi lagrimar que' duo bei lumi,
ch'àn fatto mille volte invidia al sole...

335, 1 s.

Vidi fra mille donne una già tale,
ch'amorosa paura il cor m'assalse...

144, 9 ss.

I' vidi Amor ch'e' begli occhi volgea
soave sì, ch'ogni altra vista oscura
da indi in qua m'incominciò apparere...⁷

Per la seconda funzione:

RVF 265, 9 ss.

Vivo sol di speranza, rimembrando
che poco humor già per continua prova
consumar vidi marmi e pietre salde.⁸

Specialmente nelle visioni, come la *Divina Commedia*, come i *Trionfi* del Petrarca, dal *vidi* didascalico si sviluppa un uso speciale, che serve a introdurre cataloghi; l'uso didascalico non esclude il pathos, che, però, talvolta si alterna fino a diventare irrilevante. Due esempi dalla *Divina Commedia*: nel IV dell'*Inferno* (121; 124; 125; 127; 129; 131; 140; 141) il *vidi* ripetuto scandisce il catalogo degli "spiriti magni" mostrati al poeta sul "verde smalto" del limbo (*I' vidi Elettra con molti compagni ... / Vidi Cammilla e la Pantasilea ...*) ed esprime l'esaltazione della meraviglia; nel XVI del *Paradiso* (88; 91; 109) scandisce, con nostalgica ammirazione, il catalogo delle grandi famiglie fiorentine di un tempo.⁹

⁷ Cfr. anche 30, 2; 115, 2; 191, 5; 225, 3; 260, 1; 280, 2; 280, 5.

⁸ Cfr. anche 127; 157.

⁹ Nel XIX del *Paradiso* (115; 118; 121; 124; 127; 130) il catalogo dei sovrani contemporanei colpevoli dei vari vizi è introdotto e scandito con "si vedrà".

Un largo uso di questo stilema per i cataloghi si riscontra, come ci si poteva aspettare, nei *Trionfi* del Petrarca. Lunghi cataloghi scanditi dal *vidi* troviamo, per es., nel *Trionfo della Fama*, da 2, 46 in poi (*Vidi ... il re di Lydia ...*; 49 *Vidi Siphace ecc.*¹⁰) e da 3, 34 in poi (*Vidi Solon...*; 37 s. *Qui vid'io nostra gente aver per duce / Varron...*; 46 *Poi vidi il gran platonico Plotino ...*¹¹). Né mancano casi di un uso, più parco, in funzione gnomico-didascalica; per es., in *Trionfo del Tempo* 129 ss.:

Vidi ogni nostra gloria al sol di neve.
E vidi il Tempo rimendar tal' prede
de' nostri nomi ch'io gli ebbi per nulla,
perché la gente ciò non sa né vuole.

Più notevoli alcuni casi in cui il *vidi*, in funzione più o meno didascalica, accentua il senso di meraviglia: per es., in *Trionfo del Tempo* 46 ss.:

Vidi una gran luce...
Vidi un vittorioso e sommo duce...¹²

Credo che, dopo Dante e Petrarca, lo stilema abbia una lunga storia nella letteratura italiana e nelle altre letterature moderne; ma, prudentemente, non mi sono avventurato in un mare così vasto. In questa diffusa tradizione letteraria sono importanti i contatti fra autore e autore, ma non meno conta la formazione di una *koiné* letteraria, prima antica, poi moderna, da cui ciascun autore attinge come da una lingua eletta, anche senza l'etichetta di un nome illustere. Non è impossibile, però, che nell'uso di *vidi* nei cataloghi anche l'oscuro Elvio Mancia abbia avuto una sua influenza. Si dirà, con stupore: "Ma, nel Medioevo, chi lo conosceva?" Va ricordato, però, che il suo unico frammento si ricava da una citazione di Valerio Massimo (VI 2, 8) e Valerio Massimo era, nel Medioevo, un autore molto frequentato (molto più di quanto non lo sia oggi).

¹⁰ Cfr., in seguito, 54; 70; 77; 88; 100; 103; 107; 146; 149; 157.

¹¹ Cfr., in seguito, 55; 59; 73; 76; 79; 82; 91; 97; 114; 116. Altri cataloghi scanditi dal *vidi* in *Trionfo di Amore* 4; 7; 13; 16; 19; 29 e in *Trionfo della Fama*, 1; 90; 94; 121; 128.

¹² Cfr. anche *Trionfo dell'Eternità* 26; 28.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 57–70.</i>
--	---------------	--------------	------------------

**VARRONE, *MEN.* 291 B. = 291 C. E UNA VERSIONE RARA
DELLA MORTE DI REMO (*DE VIRIS ILL.* 1,4)***

DI STEFANO GRAZZINI

“Un guerriero raccontò di due soldati
prigionieri russi tenuti in una buca,
appena ragazzi: e uno, contando di
compiacere al carceriere, aveva spaccato
la testa al suo compagno con una vanga.”

A. Sofri, *Anniversario di guerra per il popolo ceceno*,
«La Repubblica» 24 febbraio 2000, p. 13

1) Il frammento 291 B. ci viene tramandato da Nonio, p. 18 M. = 27 L., a proposito del termine *rutrum*, che indica, come vedremo, una sorta di vanga:

cui celer DienoslhmmatoslâgoV, Antipatri stoici filius, rutro caput displanat

Appartiene alla satira *Marcopolis*-perØ jrcÂV, di cui sono conservati soltanto cinque frammenti di dimensioni esigue che consentono di ricostruire il contenuto della satira solo su basi largamente ipotetiche.¹ Ad aggravare l'aleatorietà delle ricostruzioni concorre l'assenza della *Lex Lindsay* che fa mancare un appiglio oggettivo per l'ordinamento;² non sappiamo pertanto in che contesto rientrasse il nostro frammento e dobbiamo procedere sfruttando esclusivamente gli appigli esegetici interni ad esso. Da questo punto di vista molto è stato tentato ed alcuni risultati sicuri sono stati raggiunti: viene descritta la personificazione di un monolÀmmatoV làgoV o sillogismo ad una sola premessa che, nel corso di uno scontro, spacca la testa ad un suo avversario. Questo particolare tipo di discorso viene identificato con il suo nome tecnico, che io stamperei nella forma DienoslhmmatoslâgoV, cioè con grafia greca, lettera maiuscola ed in unica

¹ Cfr. Cèbe, *La Ménippée de Varron*. pp. 151–165.

² Cfr. Cèbe2, p. 1286.

sequen-za.³ Il sillogismo ad un solo membro è personificato e c'è bisogno pertanto di un nome proprio che lo designi: da qui la necessità della lettera maiuscola iniziale. In più, forse coerentemente con l'uso onomastico greco, questo guerriero dallo strano nome viene designato con il patronimico (*Antipatri stoici filius*)⁴, che nel contesto di un duello aggiunge probabilmente un pizzico di parodia epica. Anti-patro di Tarso, successore di Diogene di Babilonia a capo della Stoa, fu l'inven-tore dei monolÀmmatoi làgoi, forme di sillogismo ad una sola premessa (es. "re-spiro dunque vivo"⁵), di particolare efficacia e correttezza, da non confondere con certe forme di sillogismo retorico categorizzato da Aristotele come —nqêmhma, in cui viene omessa la premessa maggiore poiché da tutti intuitivamente condivisa.⁶

A partire dal Popma⁷ si è riconosciuto ed ammesso nelle parole di Varrone l'allusione ad una variante del mito della fondazione di Roma, secondo la quale Remo, per aver violato il muro che delimitava il terreno su cui doveva sorgere la città, sarebbe stato ucciso da *Celer*, un ufficiale di Romolo incaricato della sorveglianza.⁸ La brillante suggestione colta dall'editore cinquecentesco è stata

³ Potrebbe anche essere accettabile la stessa forma traslitterata, *Dienoslemmatoslogos* (così *Mras*, p. 415 n. 8; *Bolisani*, p. 159; *Cèbe2*, p. 1282), mentre credo che sia da rifiutare la grafia etimologica di, >noV lÀmmatoV làgoV, scelta da vari editori (così *Lindsay*, *Astbury*, *Hülser*). Per questa tipologia di nome lungo si potrebbe richiamare il celebre —ggastrim©caira di Hippon. 126 *Degani*, per il quale si è posto lo stesso problema grafico; *Degani*, *Ipponatte parodico*, pp. 149–50 e n. 32 ha sostenuto la grafia continua richiamando formazioni strutturalmente affini come —ggastr×mantiV, —ggastr×muqoV. Per questo tipo di nomi lunghi cfr. Plaut. *Persa* 702–705.

⁴ Per questa espressione cfr. 141 B. = 164 C. *et ecce de inproviso ad nos accedit cana Veritas*, *Attices philosophiae alumna* (dove tuttavia è discussa l'interpretazione di *alumna* da potrebbe voler dire "madre, nutrice" piuttosto che "figlia": *Cèbe1*, p. 743); 239 C. *Metamelos, inconstantiae filius*. Anche qui abbiamo lo stesso fenomeno di personificazione di un concetto astratto: secondo gli interpreti la *Veritas* aveva la funzione di *deus ex machina* (cfr. *Cèbe1*, p. 740 n. 1104). Per le metafore relative a rapporti parentali cfr. *Curtius*, pp. 150 ss.

⁵ *SVF* AT 26.1–2; 27

⁶ *Cèbe2*, p. 1295, non è precisissimo perché non distingue fra entimema e monolÀmmatoV làgoV. Su questi argomenti cfr. *Burnyeat*, pp. 3 ss., soprattutto p. 47; molto opportuna, in *Cèbe*, è la citazione di Iuv. 6,449–50 *aut curvum sermone rotato / torqueat enthymema*, in cui la metafora è sempre quella delle armi; cfr. anche Sen. *Ep.* 108,10 *sententia velut lacerto excussiore torquetur* (cfr. anche *Moretti*, p. 154). Fra le peculiarità dell'entimema va ricordata la *festinata conclusio* di cui parla Boezio, *De topicis differentiis* 1184bc.

⁷ Il primo editore moderno delle *Menippeae*, uscite nel 1589.

⁸ Il *Popma*, dopo aver pubblicato il frammento a p. 39 nella forma seguente: *cui celer dienos lem-natos logos / Antipatri stoici filius rutro caput displanat*, nella sezione dei *Coniectanea*, a p. 189, stampa il testo *Cui celer* (di, šnáV lÀmmatouV[?] làgouV Antipatri stoici) *filius rutro caput dis-planat* e commenta: *acuta sententia: cum pater, inquit, proferret Antipatri Stoici làgouV mono-lhmm©touV, id est ratiocinationes unius sumptionis, filius illi rutro caput diffindit*. Come si vede, la logica del discorso non è pienamente perspicua e l'interpretazione è fallace. Continua

generalmente accettata dai critici varroniani.⁹ L'episodio dell'uccisione di Remo da parte di un Celere ufficiale di Romolo ci viene narrato da alcune fonti anticharie che rendono sicura l'analogia:¹⁰

1. Diodoro Siculo 8,6,3

»n dÿ tiV KÿleroV, eÖV t=n —rgazomÿnwn, bV æpolabōn, — ,Egō dÿ, — fhs×n — jmunoi-mai tán æperphd=nta kat^a tá prástagma toi basilÿwV, — kaØ |ma taēta lÿgwn jnÿteine tá skafeÛon kaØ pat©xaV tÁn kefalÁn jpÿkteine tán fRÿmon.

2. Dionigi di Alicarnasso, *Antiquitates romanae* 1,87,4

FasØ dÀ tineV sugcwrÁsant, aátan tÆ fRwmêl% tÁn ¼gemon×an, jcqàmenon dÿ kaØ di, ÚrgÁV ~conta tÁn jp©thn, —peidÁ kateskeu©sqh tá teÛcoV flairon jpodeÛxai tá ~uma boulàmenon, — ,All^a toità ge, eĭpeÛn, oà calep÷V ėn tiV æmÛn æperba×h polÿmioV, òsper —gō —, kaØ aát×ka æperalÿsqai:

Kelÿrion dÿ tina t=n —pibebhkátwn toi teÛcouV, bV »n —pist©thV t=n ~rgwn — ,All^a toitàn ge tán polÿmion oà calep÷V ėn tiV ¼m÷n jmênaito — eĭpánta plÁxai tÆ skafe×% kat^a tÁV kefalÁV kaØ aát×ka jpokteÛnai.

3. Ovidio, *Fasti* 4,841 ss.:

Quod Remus ignorans, humiles contemnere muros
coepit: et, “his populus”, dicere, “tutus erit?”
Nec mora, transiluit: *rutro Celer* occupat ausum¹¹

4. *De viris illustribus urbis Romae* 1, 4

Ipsi pastoribus adunatis civitatem condiderunt, quam Romulus augurio victor, quod ipse XII, Remus VI

però, ed è la parte che a noi interessa: *Perinde ac Celer ille praefectus equitum Remum rutro interemit, ob violatam legem, quam Romulus tulerat, ne quis moenia transiliret. Rutrum hic significat instru-mentum, quo fruges coniiciuntur in medium. Greci vocant krōpion ut Dionys. lib. I de nece Remi*: l'interpretazione di *rutrum* è errata, giacché viene descritta una falce; in realtà Dionis. Al. 1,87,4 usa il termine *skafeÛon*. *Krōpion* è l'attrezzo agricolo con cui Codro, re di Atene, si macchiò di un delitto secondo Ferecide (FrGrH F 154), mentre Polieno 1,18, per lo stesso episodio, usa il termine *drÿpanon*. Per la testa spaccata da armi improprie cfr. Lucil. 223–224 M.; Apul. Met. 9,40.

⁹ Riproposta da Buecheler, p. 577 (= 440) ed accolta da Mras, p. 415; Riccomagno, p. 132; Bolisani, p. 161; Weinreich, pp. 38–39; Cèbe, La ménippée de Varron, p. 163 e Cèbe2, p. 1296.

¹⁰ Su questa variante edulcorata del mito, mirante a togliere ogni responsabilità a Romolo nella morte del fratello cfr. per es. Schilling, Rites, cultes, dieux de Rome, pp. 103–120 e Stok, p. 75 e ss.; Wiseman, p. 9 e ss.

¹¹ Il verso 843 sembra avere un modello virgiliano (non citato dai commentatori) in Aen. 5,140: *inde ubi clara dedit sonitum tuba, finibus omnes / haud mora, prosiluire suis; ferit aethera clamor*.

vultures viderat, Romam vocavit; et ut eam prius legibus muniret quam moenibus edixit, nequis vallum transiliret; quod Remus irridens transilivit et a Celere centurione rastro fertur occisus.¹²

Considerando questi passi non si potrà che apprezzare l'intuizione del Popma: oltre, infatti, all'analogia situazionale, costituita da *caput displanat*, abbiamo la stessa arma del delitto (*rutrum*)¹³ ed il nome dell'uccisore, Celer, che diventa, nell'interpretazione da me seguita, aggettivo della personificazione del discorso. Va considerato che il Popma non poteva contare sulla testimonianza di Ovidio dal momento che, come vedremo in seguito, *rutro* fu congetturato solo più tardi per retro, tradito dalla maggior parte dei codici e stampato nelle edizioni fino alla metà del '600. D'altra parte però, tutti gli elementi ovidiani erano reperibili nell'opuscolo *De viris illustribus*, soprattutto nel testo dell'edizione di Schott che il Popma doveva consultare.¹⁴

Io non solo credo che lo spunto esegetico proposto dall'editore cinquecentesco sia corretto, ma che l'anfibologia sia applicabile anche ad altri termini del frammento e che un secondo livello di lettura sia presupposto nell'intero testo. Se infatti *rutrum* e *celer* consentono di cogliere l'allusione alla saga di Remo, *caput* e *displanat*, coerenti sul piano del primo grado di lettura, rivelano allusione e gioco sul linguaggio filosofico. *Caput* è infatti termine tecnico per indicare l'argomento principale, il punto centrale.¹⁵ Forse, tuttavia, non è nemmeno necessario limitarsi alla filosofia, dal momento che *caput* indica "speciatim in scriptis, dictis (et) sim(ilibus rebus) id quod summi momenti est".¹⁶ *Caput*, insomma, corrisponde a *kef@laion*, nel senso di "punto fondamentale, capitale". Va inoltre notato che esiste una parziale sovrapposibilità semantica fra *caput* e il greco *lâmma*, che ha, tuttavia, utilizzazione più limitata: probabilmente il gio-co di parole investiva anche questo elemento del discorso giacché *lâmma* indica l'argomento, il titolo, ma in logica ha il preciso significato di "premessa del sil-logismo", che invece né *caput* né *kef@laion* hanno. Questo sconsiglia

¹² Do per il momento il testo dell'edizione Pichlmayr ma, come vedremo, la situazione testuale del passo è piuttosto complicata (cfr. qui p. 000) *jiopiop*

¹³ Su cui cfr. *Daremberg-Saglio*, s. v. *rutrum* (P. Gauckler) e soprattutto la trattazione di *White*, pp. 28 ss. Si tratta di una vanga, corrispondente al greco *skafêûon*, concordemente attestata per l'episodio da Dionigi, Diodoro e Plutarco, *Rom.* 10,1, che tuttavia non menziona Celere.

¹⁴ L'intera questione è affrontata qui a p. 000. *fgÁfgcfÁcg*

¹⁵ Cfr. Th. I. L. III 423 ss., s. v. *caput*: "in philosophia (et) sim(ilibus rebus) i(dem est) q(uod) dogma principale, sententia gravissima" e gli esempi citati: Cic., *Ac.* 2,83 *Quattuor sunt capita, quae concludant nihil esse quod nosci, percipi, comprehendi possit*; 2,101; *Fin.* 4,8; 4,23; Sen., *Ep.* 94,4 *Cleanthes utilem quidem iudicat et hanc partem, sed imbecillam nisi ab universo fluit, nisi decreta ipsa philosophiae et capita cognovit*. Cfr. anche OLD s. v. *caput* 15,16a.

¹⁶ Cfr. Th. I. L. III 423,79 ss. ed anche 424,8 dove si illustra il significato derivato di *capitulum*, *par@grafoV*.

forse di pensare che Varrone rappresentasse la lotta fra due tipi di sillogismo;¹⁷ sebbene non si possa escludere che *caput* venisse usato estensivamente per indicare la premessa maggiore,¹⁸ è tuttavia più prudente fermarsi all'ipotesi che, nella forma immaginifica caratteristica dello stile menippeo, venisse descritta la distruzione di un argomento ad opera di un sillogismo brevissimo che in tre parole, come diremmo in italiano, "tagliava la testa al toro".¹⁹

Displanat è inoltre *hapax* assoluto nella lingua latina e si ritiene che venga usato da Varrone come sinonimo di *diffingo*.²⁰ Dal punto di vista etimologico, tuttavia, il verbo esprime l'idea di pareggiamento per separazione piuttosto che la frattura violenta. Bisogna insomma pensare che il colpo di *rutrum* sia inferto di taglio e portando via la testa lasci lo spazio piano. Anche qui tuttavia agisce una volontà allusiva sul linguaggio retorico e filosofico, giacché se da un lato il verbo si ricollega a *diffingo* e *diffindo*, dall'altro richiama il ben noto e diffuso *explano*, di uso comune in ambito retorico e filosofico.²¹

Se l'ipotesi qui avanzata cogliesse nel segno, il frammento di Varrone andrebbe letto tutto in chiave anfibologica e vi sarebbe una coerenza maggiore nella ricercata duplicità semantica delle parole. L'unico elemento non inquadrabile in questa doppia lettura resta *rutrum*, che mantiene il suo significato di strumento di lavoro e che, insieme a *celer*, ci consente di cogliere l'allusione alla vicenda di Remo. Se immaginiamo due piani semantici, uno concreto e l'altro figurato, *rutrum*, nel senso figurato, può simboleggiare la rozzezza e l'efficacia dell'argomentazione.²²

¹⁷ Così, ad es., *Mras*, p. 415; l'opinione è condivisa dalla *Moretti*, p. 154, secondo la quale nel frammento in questione l'entimema stoico "figurava probabilmente in lotta vittoriosa con forme più distese di sillogismo".

¹⁸ In questo caso il monolattato *lagoV*, spaccando la testa (premesse maggiore) di un altro sillogismo lo annienterebbe. Mi pare improponibile l'ipotesi che il monolattato *lagoV*, privando della testa l'avversario, lo renda uguale a se stesso.

¹⁹ Nella lingua quotidiana era d'altra parte comune l'idea della rappresentazione antropomorfa o almeno zoomorfa del discorso: basti pensare all'espressione idiomatica *nec caput nec pedes habere* a proposito di un discorso astruso (cfr. Otto, s. v. *caput*). Del resto Platone in *Fedro* 264c teorizza questa analogia: "Ἄλλ' τὰδε γε οὐμὰς· σὲ φῶναι ἐν, δεῦν πεῖντα λόγον ὁσπερ ζῶον· σὺν ἑστῇ τῇ σῶματι τὴν ἀνὰ τὰς αἰσθητῶν, ὅστε μᾶτε ἰκτῆρας ἐὼναι μᾶτε ἐπὺν, ἢ μὲν μῦσα τε ἑκείνη καὶ ἐκρά, πρὸς πεῖντα ἢ ἄλλοι καὶ τῇ ὁλῷ γεγραμμένα.

²⁰ Cfr. *Gudeman* in Th. I. L. V/I 1416,24–25; da considerare anche *diffindo* "spacco in due": cfr. *Apul. Met.* 9,40 de vastiore nodulo *cerebrum suum diffindere*.

²¹ Non sono molti i verbi composti con questa radice: *planesco*, *complano*, *displano*, *explano*, *implano*. Mentre *complano* ha una notevole utilizzazione in ambito agricolo (cfr. Th. I. L. III/II 2080,23 ss.) e significa "spianare" ed anche "radere al suolo", *explano* ha un'ampia diffusione solo in ambito speculativo e dialettico (cfr. Th. I. L. V/II 1711,27 ss.). In termini un po' rozzi si potrebbe dire che *displano* è stato coniato come incrocio tra *diffingo* (o *diffindo*) ed *explano*.

²² Forse può essere interessante notare che Cicerone parla delle dispute di Antipatro in questi termini: *quid Antipater digladiatur cum Carneade tot voluminibus?* (*SVF* AT 4 = *Acad. Post.* I

apud Non. p. 65,11). Per l'immagine delle sentenze come armi appuntite cfr. *Moretti*, pp. 154, 164 etc. Il verbo *digladior*, che in senso proprio significa combattere con il gladio ed ha un'utilizzazione limitata, è invece molto usato da Cicerone in senso metaforico per le dispute accese. Carneade ed Antipatro furono infatti avversari acerrimi e si combatterono per un lungo periodo a colpi di trovate dialettiche: cfr. quanto racconta Plutarco, *De garrulitate* 23 (*SVF* AT 5) Ὑ μὲν γὰρ Στωϊκᾶν ,Ant^opatroV, ἢ V ~oike, μά^o dun^omenoV mhdz boulàmenoV Ὑμάσε cwreῦn tE Karne^odī met^a polloī 'eēmatoV eīV tĀn stāan ferom^Ynō, gr^ofwn dż kaO plhr÷n t^o bibl÷x a t÷n prāv aātán jntilogi÷n kalamobāaV —peklĀqh. Che dunque il proprietario del caput fosse Carneade o qualche sua brillante creazione potrebbe non essere ipotesi del tutto assurda, sebbene la tradizione attribuisca piuttosto allo scettico le qualità di concisione ed efficacia nell'argomentazione.

²⁴ Cfr. *Braccesi*, pp. 79–81; oltre alla mancanza di gran parte del primo capitolo, la classe A differisce dalla B perché presenta in più gli ultimi nove capitoli (78–86) e manca del 16. Sull'età del compilatore del corpus e dunque dell'autore della giuntura cfr. *Momigliano*, pp. 151–154; *Braccesi*, pp. 81–83.

A

Sed horum omnium opinionibus diversis repugnat nostrae memoriae proclamans historia Liviana, quae testatur, quod auspiciato Romulus ex suo nomine Romam vocavit muniretque moenibus edixit, ne quis vallum transsiliret; quod Remus irridens transsilivit et a celere centurione rutro vel rastro ferreo occisus

horum omnium opinionibus p horum opinionibus
omnium om ferreo op fertur Schott ex

B

Ipsi pastoribus adunatis civitatem condiderunt, quam Romulus augurio victor, quod ipse XII, Remus VI vultures viderat, Romam vocavit; et ut eam prius legibus muniret quam moenibus, edixit ne quis vallum transiliret; quod Remus irridens transilivit et a Celere centurione rastro fertur occisus

Il testo della “legatura” è solo quello posto in neretto, mentre da Romam vocavit in poi il testo di A è a tutti gli effetti un testimone del *De viris illustribus*, e pur denotando chiari segni di corruzione, ha dignità pari al testo di B.²⁵ Una corruzione evidente della classe A, collocata tra *vocavit* e *muniretque* è stata sanata in modo convincente da Scevola Mariotti (p. 105 n. 13)²⁶ che propone di integrare il testo di A sulla base di B ipotizzando quindi un salto probabile ed un’altrettanto probabile confusione tra *que* e *quam*. Questo è il testo proposto da Mariotti:

²⁵ Va notato che l’autore della legatura ha cucito il testo con una certa abilità, poiché sembra fargli riecheggiare Eutropio 1,2,1 *Condita civitate, quam ex nomine suo Romam vocavit* (cfr. *Fugmann*, p. 94); il passo è tuttavia presente anche nella *Historia Miscella* o, più propriamente, *Historia romana* di Landolfo Sagace, 1, 5 *Condita ergo civitate, quam ex nomine suo Roma vocavit* (testo di *Crivellucci*). Bisogna ammettere che la coincidenza potrebbe essere casuale, data la banalità del dettato che poteva essere suggerito anche da espressioni simili contenute in *Origo* 23 *Cum igitur inter se Romulus et Remus de condenda urbe tractarent, in qua ipsi pariter regnarent, Romulusque locum, qui sibi idoneus videretur, in monte Palatino designaret Romamque appellari vellet contraque item Remus in alio colle, qui aberat a Palatio milibus quinque, eundemque locum ex suo nomine Remuriam appellaret neque ea inter eos finiretur contentio, avo Numitore arbitro ascito placuit disceptatores eius controversiae immortales deos sumere, ita ut, utri eorum priori secunda auspicia obvenissent, urbem conderet eamque ex suo nomine nuncuparet atque in ea regni summam teneret*. Cfr. anche Livio 1,6,4 e 1,7,3. Il dubbio tuttavia resta: se l’ipotesi di una derivazione dalla *Historia Miscella* cogliesse nel segno la conseguenza potrebbe essere che l’interpolatore ed il compilatore coincidono, dal momento che sono presenti in A massicce interpolazioni da Landolfo Sagace. Questo andrebbe contro quanto sostenuto da Momigliano, p. 153, ma si tratta di un indizio troppo fragile.

²⁶ Sempre all’interno della legatura è molto sospetta e probabilmente corrotta l’espressione *nostrae memoriae proclamans*: cfr. Momigliano, p. 148.

Romam vocavit <et, ut eam prius legibus> muniret quam moenibus edixit ecc.²⁷

Sulla divergenza, presente nel finale di capitolo, tra la lezione di A, *rutro vel rastro*, e quella di B, *rastro*, gli ultimi editori del *De viris illustribus*, che scelgono concordemente la lezione di B, non hanno, secondo me, riflettuto a sufficienza.²⁸ Sarà utile, a mio avviso, ripercorrere brevemente la storia editoriale di questo passo tormentato. Comincerò mettendo in parallelo la fine dell'*Origo* e il passo del *De viris illustribus* in questione, seguendo il testo dell'edizione Schott, contenente il *corpus* tripartito ed uscita ad Anversa nel 1579, così da mostrare anche il testo letto probabilmente dal *Popma*:²⁹

Origo (1579):

Sed horum omnium opinionibus diversis repugnat nostrae memoriae proclamans historia Liviana, quae testatur quod auspicato Romulus ex suo nomine Romam vocavit: cumque muniret moenibus, edixit, ne quis vallum transsiliret: quod Remus irridens transsilivit, et a Celere Centurione, rutro, vel rastro fertur occisus. Romulus asyllum convenis cet.[c.m.]³⁰

De viris illustribus (1579):

quod ipse XII Remus VI vultures viderat, Romam vocavit: et ut eam prius legibus muniret quam moenibus, edixit ne quis vallum transiliret: quod Remus irridens, transilivit, et a Fabio Celere Centurione rutro fertur occisus.

Lo Schott, pubblicando il testo del *De viris illustribus*, tiene conto della lezione offerta da p e la preferisce a quella dei testimoni della classe B che pure utilizzava.³¹

L'identificazione dell'arma del delitto non è questione futile giacché in Ovidio, *Fasti* 4, 841–843 leggiamo:

Quod Remus ignorans humiles contemnere muros
coepit, et “his populus” dicere “tutus erit?”.
Nec mora, transiluit: rutro Celer occupat ausum.

²⁷ Vanno segnalate alcune imprecisioni dell'apparato dell'edizione *Pichlmayr* (sul quale cfr. *Festy*, p. 105; si tratta del resto di un'edizione largamente imperfetta come ha mostrato abbondantemente il *Mazzarino*): innanzitutto *op* hanno *rutro vel rastro ferreo* e *Schott* corregge *ferreo* in *fertur* non *ope ingenii*, come si potrebbe pensare leggendo l'apparato, ma sulla base di qualche codice della recensione B del *De viris illustribus* che egli utilizzava (cfr. *Festy*, p. 106). *Ferreo* inoltre non è segnalato nell'apparato di *De viris ill.* 1,4.

²⁸ Così, ad es., *Wijga*, *Pichlmayr*, *Fugmann*.

²⁹ Schott aveva curato nel 1577 un'edizione del solo *De viris illustribus*, molto diversa rispetto alle precedenti perché fondata prevalentemente su codici della classe A (il cod. *p*, il codice di Matal). In questo punto l'edizione del 1577 e del 1579 non differiscono. Sui codd. usati da *Schott* cfr. *Festy*, pp. 101–102.

³⁰ Con le parole poste in corsivo ha inizio il secondo capitolo del *De viris illustribus*.

³¹ Cfr. *Festy*, p. 106.

A dispetto dell'affermazione sulla *historia Liviana* (che è dell'autore della giuntura)³² a me pare assai probabile che l'epitomatore del *De viris illustribus* abbia avuto in mente, per l'uccisione di Remo, il passo dei Fasti, come dimostrano il *quod Remus irridens*, che ricorda, anche nel ritmo, *quod Remus ignorans* di Ovidio, e, secondariamente, la ricorrenza del verbo *transilio*.³³ Ovidio accoglie la versione edulcorata dell'epilogo della saga di Romolo e Remo che scagionava Romolo da ogni responsabilità mettendo piuttosto Remo in cattiva luce³⁴ e l'epitomatore contrae la scena ovidiana senza riuscire tuttavia a cancellare il debito formale e sostanziale rispetto ad essa: *irridens* ricorda *ignorans*, ma riassume *contemnere coepit*.³⁵ Poiché in Ovidio *rutro* è una congettura di Valerius Andreas (= Driessens Walther, 1588–1655)³⁶ impostasi dopo l'edizione di Heinsius, su retro tradito dalla maggior parte dei codici e scelto dagli editori precedenti,³⁷ è ovvio che il passo del *De viris* che allude ad Ovidio conferma e corrobora la congettura di Andreas.³⁸

³² Secondo D'Anna, p. 16, per *historia Liviana* il compilatore intende il *De viris illustribus*, ossia un compendio liviano. Su questo cfr. Momigliano, p. 148; Braccesi, p. 35.

³³ Presuppongo, per comodità, un rapporto di filiazione diretta del *De viris illustribus* da Ovidio, ma non è affatto escluso che vi sia qualche passaggio intermedio non più individuabile. Ritengo inoltre valida l'ipotesi di dipendenza da Ovidio nonostante il *quod* di Aurelio Vittore possa riferirsi a *vallum* e quello di Ovidio al divieto imposto da Romolo di oltrepassare il limite. La ricorrenza di *transilio* nell'episodio è, di per sé, poco significativa: cfr. Livio 1,7,2 *vulgatior fama est ludibrio fratris Remus novos transiluisse muros; inde ab irato Romulo, cum verbis quoque increpitans adiecit* "sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea" *interfectum*; Ov. *Fast.* 2,134; 3,70. Sul rapporto fra Ovidio e *De viris illustribus* si è interrogato anche Fugmann, p. 93.

³⁴ Sulla dinamica della scena cfr. Stok, L'ambiguo Romolo, pp. 80–81; con il suo gesto Remo vorrebbe semplicemente mostrare la scarsa utilità difensiva del muricciolo, ma il suo atteggiamento è connotato negativamente, come dimostra l'espressione *contemnere coepit*.

³⁵ Questo breve episodio è narrato anche da Floro 1,1,8 *Ad tutelam novae urbis sufficere vallum videbatur, cuius dum angustias Remus increpat saltu, dubium an iussu fratris occisus est*. Come risulta bene dall'apparato di Havas, la recensione C (su cui cfr. Havas, p. II) scrive *cuius dum inridet angustias Remus increpat saltu*: la particolare affinità con questa parte della tradizione è già stata notata da Fugmann, p. 94, n. 59.

³⁶ È menzionata da Schott in una nota della seconda edizione del *corpus*, uscita nel 1609: "Pro rastro quidam libri rutro habent: de quo Varro l. IV de lingua latina, Festus et Nonius Graece krōpion dicitur. Varro per Ø jrcÂV [...] Eusebii quoque interpres D. Hieronymus Remum fuisse a Fabio Romuli duce occisum ait rutro pastoralis. Libet hic —n parÿrg% Nasonis adferre locum quarto Fastorum ut emendandum vidit Valerius Andreas Belga eruditus: *Nec mora transiluit, retro Celer occupat ausum. Repone rutro Celer*".

³⁷ Dopo Heinsius si è stampato solitamente *rutro*: Stok, L'ambiguo Romolo, p. 78, riportando il passo di Ovidio stampava ancora *retro*, ma nella recente edizione e traduzione (Torino 1999) ha accolto *rutro*.

³⁸ Sulla paternità della congettura è abbastanza corretto l'apparato dell'edizione dei *Fasti* di Alton–Wormell–Courtney che stampano: "843 *rutro* V. Andreas ap. Schott ad Aurel. Vict. De Viris Ill. 1, 4, Heinsius: *retro* Uw : *retor* A: *ultra* MhH : erasus G". A voler essere precisi andava segnalato che la menzione della congettura di Valerius Andreas si trova solo nella seconda edi-

Anche San Girolamo in *Chronicon* 88 b Helm conferma che Remo fu ucciso con un colpo di *rutrum* ed offre una versione molto vicina a quella del *De viris illustribus*, ma con qualche rilevante differenza:

Remus rutro pastoralis a Fabio, Romuli duce, occisus

La vicinanza con il testo del *De viris* è evidente anche perché, subito dopo, in entrambe le opere, si parla del diritto di asilo concesso da Romolo.³⁹ Si stenta tuttavia a presupporre un rapporto di dipendenza dal momento che Girolamo chiama il responsabile *Fabius*, senza fare alcun riferimento a Celer.⁴⁰

La narrazione di S. Girolamo è poi entrata nelle cronache medievali e la ritroviamo identica in tutti i particolari in Beda Venerabilis, *Chronica minora* 66; Paolo Diacono, *Historia romana* 1,1, p. 12, 17–18; Landolfo Sagace, *Historia romana* 1,7, 23–25.

zione di Schott (cfr. n. 37): da lì fu sicuramente ripresa da N. Heinsius, che, pur citando il passo del *De viris illustribus* a sostegno, tacque di Andreas e si appropriò della correzione. Il Pighi (sui limiti della cui edizione cfr. *Le Bonniec*, pp. 46–70) attribuisce la lezione *rutro* alla prima mano di G (Bruxellensis 5369–5373 del sec. XI), che presenta ora *remus*. In effetti G ha in quel punto una rasura ma Pighi afferma “nec in rasura dispicitur”, come del resto è confermato dall’apparato di Schilling ad l.: è tutt’altro che certo dunque, che la prima mano di G avesse scritto *rutro*: il comportamento del Pighi si spiega con la sua fiducia incrollabile nel cod. G (cfr. *Le Bonniec*, p. 47–48). È singolare poi che su questa lezione/congettura i commentatori tacciano: nulla osserva in proposito il Bömer ad l., pur accogliendola nel testo ed attribuendola in apparato a Heinsius, mentre la Fantham, p. 250, commentando *rutro*, non segnala che si tratta di una congettura.

³⁹ Il Momigliano, p. 160, nega che esistano rapporti fra l’*Origo* e San Girolamo. D’Elia, p. 20, nota che qualche affinità con il *De viris illustribus* esiste, ma troppo debole per presupporre un collegamento. Probabilmente le sue conclusioni sono giuste, ma viziate dal non aver considerato Hieron. *Chron.* 88 b c, per i quali Helm, nell’apparato delle fonti, aveva richiamato ed enfatizzato il rapporto con *De viris illustribus* 1,4 e 2,1.

⁴⁰ È vero che Schott nel testo del *De viris* stampa a Fabio Celere: la lezione Fabio, omessa nell’ed. del 1577 (cfr. *Festy*, Annexe 4, p. 128) è confermata dai codd. Laur. 47, 32 (= k) e 68, 29 (= g) (cfr. *Festy*, p. 128, sulla base di Wijga; ho controllato i due codd. e le indicazioni sono esatte); questo significa che a Schott la lezione è arrivata da uno dei due codd. (o al limite, da entrambi) usati in più nell’ed. del 1579, dei quali si sa che appartenevano alla famiglia D (cfr. *Festy*, p. 106). Questo, a mio avviso può servire ad individuare uno dei codici della classe B usati nel 1579, non certo a scegliere questa lezione che deriva dal collegamento compiuto da un copista dotto con la tradizione di San Girolamo (o magari con Paolo Diacono o Landolfo Sagace che da lui riprendono alla lettera: cfr. qui p. 000).fglckfglck Per il momento mi fermo qui, lasciando la questione nell’incertezza: forse potremo capirci di più quando disporremo della nuova edizione del *De viris illustribus* in preparazione a cura di Paul M. Martin (ricavo la notizia da *Festy*, p. 122 n. 21). Per quanto riguarda il *Fabius* di S. Girolamo (che il *Fugmann*, p. 95, considera un semplice errore) è interessante l’ipotesi di Wiseman, p. 10, secondo la quale il personaggio armato di vanga sarebbe così chiamato per collegamento col nome della *gens* che, secondo un’etimologia antica, era fatta risalire ad un personaggio che scavava (*fodio*) buche per catturare animali.

In questo quadro sembra difficile poter fare a meno della lezione *rutro* nel *De viris illustribus*, ma una volta ammesso questo occorre scegliere se accettare solo la lezione *rutro* oppure *rutro vel rastro* di A, che ha tutta l'aria di essere una doppia lezione⁴¹: è possibile che in *De viris illustribus* la lezione originaria *rutro* si fosse corrotta in una parte della tradizione in *rastro*;⁴² che fosse stata collocata a margine nella forma *vel rastro* ed infine inserita nel testo da un copista al quale sfuggiva che si trattava di due varianti.⁴³

Sarebbe possibile anche un'altra soluzione, che non ha tuttavia il pregio dell'economicità: poiché sappiamo che la lezione *rastro* fa parte della tradizione di Ovidio⁴⁴ potremmo ipotizzare che l'autore del *De viris illustribus* leggesse l'episodio in un manoscritto antico di Ovidio contenente le due varianti o, al limite, in due manoscritti con le due lezioni e che nel riportare la narrazione desse conto della divergenza.⁴⁵ In questo caso si sposterebbe indietro

⁴¹ Così Mariotti, p. 105 n. 13 che, senza prendere posizione per l'una o per l'altra, osserva: "*rutro vel rastro* di A rappresenta ovviamente una doppia lezione". Richard, p. 182: "La tendance est à expliquer la leçon alternative des mss. en supposant l'existence dans l'archétype de doubles leçons dont l'une figurait initialement en marge ou dans l'interligne".

⁴² Si tratta di un passaggio facile a realizzarsi: lo stesso errore, per lo stesso episodio, si presenta in alcuni codici della *Historia romana* di Paolo Diacono 1,1, p. 12, 17–18 *Remus denique a Fabio duce Romuli fratris sui, eiusdem, ut fertur voluntate, rutro pastoralis extinctus est*, in cui la seconda mano di H3 (Vat. 3339, XI sec.) scrive *rastro*; M (Mon. 3516) *rostrum* etc. (cfr. l'apparato dell'edizione di Crivellucci²). Il termine *rutrum* mostra infatti la propensione a corrompersi in *rastrum*; significativo è che, essendo termine raro, la sua utilizzazione in collegamento con la saga di Remo riguarda una buona percentuale del numero totale delle attestazioni e che proprio in questo contesto si sia corrotto in opere diverse nello stesso modo: agli esempi già ricordati bisogna aggiungere il *Chronicon* di Eusebio, dove nell'ed. pubblicata nel Migne si legge ancora *rastro pastoralis*. La pervicacia con cui *rastrum* insidia *rutrum* è dovuta alla combinazione di affinità fonetiche e semantiche: ad un certo punto i due termini sembrano avere lo stesso significato: cfr. Hieron. *Vita Hilarionis* 3, 5 *rastro humum fodiens* (cfr. White, pp. 52–57; Fugmann, p. 95 n. 62).

⁴³ Se si accetta l'ipotesi che *rutro vel rastro* sia l'espressione di due varianti, *rutro* certamente si impone in quanto *lectio difficilior* (con questa lezione viene citato il testo del *De viris* da Peter HRR I, p. 238, in apparato a Valerio Anziate 2).

⁴⁴ Infatti nelle *Adnotationes* di Heinsius², a proposito di *Fasti* IV 843 (p. 161) si legge: "*Retro celer occupat ausum*] pro *retro* nonnulli *rastro* sex *ultra* unus *ristro*. In Maz.[ariniano = Oxon. Bodl. Auct. F.4.25] et Zulich[emiano = Bruxell. 5369–5373] *erast* erat *vetus lectio*. Scribe *rutro*". La presenza di *rastro* nella tradizione di Ovidio è confermata dagli apparati di Merkel (che indica la lezione in M [=Antwerp. Moretanus 174], P [Paris. lat. 8245], p [Paris. Lat. 7992]) e Landi-Castiglioni (*rutro* Heins.: *retor* [sser. r] A, *retro* Uw [re in ras. GM], *rastro*, *ristro*, *ultra* H); non da quello di Ehwald–Lenz (*rutro* Hs.; *retor* A, *sser* r A2, *retro* UDBMH, *sed re in rasura* M; *remus in rasura* G2; *rastro*, *ristro*, *ultra* sing. H) con cui si accorda Bömer, né da altri; insomma i codd. ovidiani hanno forse *rastro* ma non *rutro* che si può considerare di tradizione indiretta.

⁴⁵ L'unico altro accenno a *rastrum* come arma con cui viene ucciso Remo è nello scolio b ad *Ibis* 635 *La Penna*: *Remus a Romulo fratre rastro est interemptus, quod praeter edictum recentes mu-*

nel tempo il medesimo fenomeno di unione di due varianti, che in questa ipotesi andrebbero conservate nel testo del *De viris illustribus*. Si tratta tuttavia di una soluzione vincolata all'assenza di un archetipo medievale per i *Fasti*, dato che la tradizione dovrebbe riflettere varianti formatesi in età tardo antica.⁴⁶

Pur non escludendo dunque che *rutro vel rastro* possa essere la lezione genuina, ritengo che la soluzione più probabile e più economica sia accettare il semplice *rutro*. Accogliere *rastro* vorrebbe dire considerare *rutro* un'altra interpolazione dalla *Historia Miscella*, che in questo caso diviene improbabile se si accetta l'ascendenza ovidiana dell'episodio.⁴⁷

3) Le complicazioni dei casi filologici ci hanno allontanato un po' da Varrone. Resta infatti un ultimo punto da trattare brevemente: se, sulla base di Ovidio, noi interpretiamo correttamente il frammento di Varrone e notiamo una rispondenza di termini convincente è d'obbligo chiedersi quale sia la ragione di questa relazione e la risposta possibile è una sola: poiché non è pensabile che Ovidio si ispirasse al passo della menippea per l'uccisione di Remo, dato il carattere incidentale e decontestualizzato dell'immagine, bisogna ritenere che i due autori abbiano un modello comune.⁴⁸ Mi limito a far notare che la convincente vicinanza fra Ovidio e il frammento della menippea potrebbe insinuare il dubbio che Varrone stesso avesse usato termini simili per l'uccisione di Remo in qualche sua opera antiquaria e che a quella, piuttosto che ad una fonte annalistica (più probabilmente presupponibile per Dionigi di Alicarnasso e Diodoro) abbia attinto Ovidio.⁴⁹

ros transiliisset, che tuttavia non può rifarsi direttamente al testo del *De viris illustribus*, secondo la classe B, giacché attribuisce la responsabilità dell'omicidio a Romolo.

⁴⁶ Questo sarebbe per la verità confermato da Tarrant curatore della voce *Ovid. Fasti* in *Texts and Transmission*, pp. 266–268, poiché lo stemma dei *Fasti* è bipartito e risale a tradizione antica.

⁴⁷ *Wijga* motiva la scelta di *rastro* rimandando per *rutro* a *Historia Miscella* 1,7. Poiché, come è noto, l'archetipo del *corpus* era interpolato con la *Historia Miscella*, l'ipotesi del *Wijga* è accattivante, ma, come abbiamo visto, *rutro* non è solo nella tradizione dipendente da Girolamo, ma anche nelle fonti che l'autore del *De viris illustribus* doveva consultare. Accoglie l'idea di *Wijga* *D'Elia*, pp. 108–112, su cui cfr. le giuste precisazioni di *Richard*, p. 13. D'accordo con *Wijga* anche *D'Anna*, p. XVI, che stampa il seguente testo: *sed horum omnium opinionibus ... quod Remus irridens transsilivit et a Celere centurione [rutro vel] rastro fertur occisus*.

⁴⁸ Sulla fonte del Remo di Ovidio esiste una discreta bibliografia: cfr. *Stok*, pp. 78–79. Su Celer cfr. *Münzer* RE Suppl. I “Celer” (1903), col. 280. Si ritiene che di Celer parlasse Valerio Anziate che nel frammento 2 Peter (HRR I2 238) parla del corpo dei *celeres*, istituito da Romolo. *Bömer*, p. 280, è scettico sull'ipotesi che il personaggio di *Celer* risalga all'annalistica; d'altra parte la presenza in Dionigi di Alicarnasso e Diodoro Siculo spingerebbe in quella direzione.

⁴⁹ Questa deduzione era già in *Hülsen*, p. 7: “Apud Varronem etiam [sicut in Ovidio] traditum fuisse Remum a Celere interfectum esse quanquam certis testimoniis non confirmatur, aliquam fortasse veri speciem habet inde, quod ad eam fabulae formam alludere videtur in satura Menippea cui inscribitur Marcopolis (fr. 291 Buech.)”. Contrario *Willensen*, p. 32 ss.

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e commenti

- Alton–Wormell–Courtney*: P. Ovidi Nasonis Fastorum libri sex, recensuerunt *E. H. Alton*, *D. E. W. Wormell*, *E. Courtney*. Leipzig 1978 (1997⁴).
- Astbury*: M. Terentii Varronis Saturarum menippearum fragmenta, Leipzig 1985.
- Bömer*: P. Ovidius Naso, Die Fasten, übersetzt und kommentiert von *F. Bömer*. Heidelberg 1957–1958.
- Cèbe1*: *J.-P. Cèbe*, Varron, Satires Ménippées, 4 (Epitaphiones–Eumenides). Rome 1977.
- Cèbe2*: *J.-P. Cèbe*, Varron, Satires Ménippées, 8 (Marcopolis–Mysteria). Rome 1987.
- Crivellucci1*: Landolfi Sagacis Historia romana, a cura di *A. Crivellucci*. Roma 1912–1913.
- Crivellucci2*: Pauli Diaconi Historia romana, a cura di *A. Crivellucci*. Roma 1914.
- D'Anna*: Anonimo, Origine del popolo romano, a cura di *G. D'Anna*, corredo iconografico a cura di *C. Gasparri*. Milano 1992.
- Ehwald–Lenz*: P. Ovidius Naso, Fastorum libri VI. Fragmenta, post *R. Ehwald* iteratis curis edidit *Fr. W. Lenz*. Leipzig 1932.
- Fantham*: Ovid, Fasti. Book IV, edited by *Elaine Fantham*. Cambridge 1998.
- Fugmann*: *J. Fugmann*, Königszeit und frühe Republik in der Schrift „*De viris illustribus urbis Romae*“. Frankfurt am Main–Bern–New York–Paris, 1990.
- Havas*: P. Annii Flori Opera quae exstant omnia, curavit et edidit *Ladislav Havas*. Debrecini 1997.
- Heinsius1*: Operum P. Ovidii Nasonis editio nova, accurate *N. Heinsio*. Amstelodami 1652.
- Heinsius2*: Operum P. Ovidii Nasonis editio nova, *Nicol. Heinsius* recensuit ac notis addidit. Amstelodami 1612.
- Helm*: Eusebius Werke. VII B., Die Chronik des Hieronymus, hrsgb. [...] von *R. Helm*. Berlin 1956.
- Landi Castiglioni*: P. Ovidi Nasonis Fastorum libri VI, recensuit *C. Landi*, editionem paravit alteram *Aloisius Castiglioni*. Torino 1944.
- Le Bonniec*: Ovide, Les Fastes, texte trad. et ann. par *H. Le Bonniec*; préf. de *A. Fraschetti*. Paris 1990.
- Lindsay*: Nonii Marcelli De compendiosa doctrina, [...] edidit *W. M. Lindsay*. Leipzig 1903.
- Merkel*: P. Ovidii Nasonis Fastorum libri sex, editore et interprete *R. Merkelio*. Berolini 1841.
- Pichlmayr–Gruendel*: Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus. Praecedunt *Origo gentis romanae* et *Liber de viris illustribus urbis Romae* subsequitur *Epitome de Caesaribus*, recensuit *Fr. Pichlmayr*. Leipzig 1911. Addenda et corrigenda iterum collegit et adiecit *R. Gruendel*. Leipzig 1966³.
- Pighi*: P. Ovidii Nasonis Fastorum libri, recensuit *Ioannes Baptista Pighi*. Torino 1973.
- Popma*: Fragmenta M. Terenti Varronis, edente et recensente Ausonio Popma. Franekeræ 1589.
- Richard*: Pseudo-Aurelius Victor, Les origines du peuple romain, texte établi, traduit et commenté par *J. C. Richard*. Paris 1983.
- Schott1*: De viris illustribus urbis Romae Liber [...] auctior et emendatior ab *Andrea Schotto*. Antverpiano. Duaci 1577.
- Schott2*: Sexti Aurelii Victoris Historiae Romanae breviarium [...] ex bibliotheca *Andreae Schotti*, [...]. Antverpiae 1579.
- Schott3*: Cornelii Nepotis Opera, quae quidem exstant historica virorum domi militiaeque illustrium Graecorum Romanorumque, explicata pridem studio *And. Schotti* [...]. Francofurti 1609.
- Stok*: Fasti e frammenti di Publio Ovidio Nasone, a cura di *F. Stok*. Torino 1999.
- Wijga*: Liber de viris illustribus urbis Romae, apparatu critico et adnotationibus instructus [...] *Inne Ruurds Wijga*. Groningae 1890.

Studi

- AA. VV.: *Texts and Transmission*, edited by L. D. Reynolds. Oxford 1983.
- E. H. Alton, D. E. W. Wormell, E. Courtney, A Catalogue of the Manuscripts of Ovid's "Fasti". *Bulletin of the Institut of Classical Studies* 24 (1977) pp. 37–63.
- E. Bolisani, *Varrone menippeo*. Padova 1936.
- L. Braccesi, *Introduzione al "De viris illustribus"*. Bologna 1973.
- F. Buecheler, *Kleine Schriften*, I. Leipzig 1915 (rist. an. Osnabrück 1965).
- M. F. Burnyeat, *Enthymeme: Aristotle on the Logic of Persuasion*, in: *Aristotle's Rhetoric. Philosophical Essays*, edited by D. J. Furley and A. Nehamas, Princeton 1994, pp. 3–55.
- J.-P. Cèbe, *La Ménippée de Varron intitulée Marcopolis per Ø jrcÀV in AA. VV., Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*. Urbino, II, pp. 151–165.
- E. R. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, a cura di R. Antonelli, trad. it. di A. Luzzatto e M. Candela (orig. ted. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bonn 948), Firenze 1992.
- E. Degani, *Ipponatte parodico*. *Museum criticum* 8/9 (1973–74) pp. 141–167.
- S. D'Elia, *Studi sulla tradizione manoscritta di Aurelio Vittore, parte I, La tradizione diretta*. Napoli 1965.
- M. Festy, *A propos du Corpus Aurelianum: à la recherche des leçons du Codex Metelli perdu*. *Pallas* 41 (1994) pp. 91–136.
- Ch. Hülsen, *Varronianae doctrinae quanam in Ovidii "Fastis" vestigia extent*. Berolini 1880.
- K. Hülsér, *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*, Bd. 3. Stuttgart–Bad Cannstatt 1987.
- H. Le Bonniec, *Ovidiana*. *Revue des Études Latines* 52 (1974) pp. 46–70.
- S. Mariotti, *Il codex Metelli nella tradizione dell'Origo gentis romanae*. *Studi Classici e Orientali* 10 (1961), pp. 102–111.
- A. Mazzarino, *Appunti sul metodo. III. Per un'edizione critica dell'Origo gentis romanae*. *Helikon* 33–34 (1993–1994), pp. 461–512.
- A. Momigliano, *Some Observations on the "Origo gentis romanae"*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*. Roma 1960, pp. 145–176.
- G. Moretti, *Acutum dicendi genus*. Bologna 1995.
- K. Mras, *Varros menippeische Satiren und die Philosophie*. *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 33 (1914) pp. 390–420.
- A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*. Leipzig 1890.
- L. Riccomagno, *Studio sulle satire Menippee di M. Terenzio Varrone R.* Alba 1931.
- R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*. Paris 1979.
- F. Stok, *L'ambiguo Romolo dei Fasti*, in: G. Brugnoli–F. Stok, *Ovidio par% dÀsaV*. Pisa 1992, pp. 75–110.
- O. Weinreich, *Römische Satiren*. Zürich 1949.
- K. D. White, *Agricultural Implements of the Roman World*. Cambridge 1967.
- H. Willemsen, *De varronianae doctrinae apud Fastorum scriptores vestigiis*. Bonn 1906.
- T. P. Wiseman, *Remus. A Roman Myth*. Cambridge 1995.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 73–90.</i>
--	---------------	--------------	------------------

ROMULUS ARPINAS

EIN WENIG BEKANNTES KAPITEL IN DER RÖMISCHEN GESCHICHTE DES SAECULUM-GEDANKENS

VON LÁSZLÓ HAVAS

Vor einigen Jahren kam ich in einer meiner Arbeiten¹ über Ciceros *De re publica* zu der Schlussfolgerung, dass Ciceros erste philosophische Arbeit zwischen 53–51 v. Chr. entstand, genau in der Periode, da Rom, ihres siebenhundertjährigen Bestehens gedachte, egal ob wir dem die neue Atticus-Varronische (753 vor Chr.) oder die ältere von Cato dem Älteren stammende (751/750) Zeitrechnung zu Grunde legen.

Ciceros Dialog war also mutmasslich eine Gelegenheitsarbeit, die zum Jubiläum der Stadt geschrieben wurde, jedoch mit der Zielsetzung, dem kränkelden römischen Staat Heilung zu bringen. Aus diesem Standpunkt heraus wäre Cicero bereit gewesen, die eigentümliche Rolle des *moderator* oder des *rector rei publicae* (siehe rep. 2,52) anzunehmen, die Rolle einer Person, die ohne einen offiziellen Auftrag in erster Linie eigene Würde und eigenes Ansehen einsetzt. In dieser Hinsicht trat er das geistige Erbe Catos des Älteren an, der die überarbeitete endgültige Fassung seines historischen Werkes *origines* 149 v. Chr. herausgab. Es sollte damit einerseits Roms Ruhm, das nach seiner Chronologie rund 600 Jahre früher entstand, aufgezeigt werden; andererseits wollte bereits Cato im Besitz seines altbegründeten Ansehens und nicht als Magistrat den Staat in seinem Gleichgewicht unterstützen und sogar seinen Zustand bessern. Ciceros Staatsideal steht jedoch der Konzeption von Scipio Aemilianus näher, den er eben dadurch zur Hauptfigur seines Dialogs macht, dass er das imaginierte Gespräch über die beste Regierungsform in das Jahr 129 v. Chr. datiert, in welchem Jahr auf Grund der Chronologie des Cincius Alimentus die sechshundertjährige Wiederkehr der Gründung von Rom sein sollte.

¹ L. Havas (Herausg.), Cicero öröksége – Hereditas Ciceroniana. Debrecen 1995, S. 45–59: Cicero és Róma alapításának hétszázadik évfordulója (auf ungarisch) = Cicéron et le septième centenaire de Rome. ACD 31 (1995) 101–114.

Dadurch verwendet der Verfasser von *De re publica* mehrere Zeitebenen, die Jahre 149, 129 und 53/51 v. Chr., die alle als römische Jubiläumsjahre interpretierbar sind, und konfrontiert diese spielerisch-gelehrsam miteinander.

Meine bisherigen Ergebnisse ergänze ich vor allem damit, dass Cicero aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in der zweiten Hälfte der 50er Jahre v. Chr. zuerst damit rechnete, dass der *populus Romanus* und Rom selbst *iubilaeum*, das heisst genau die siebenhundertste Jahreswende feiere und im Zusammenhang damit ihm selbst, dem Staatsmann eine besondere Aufgabe zukomme, eine Rolle, die einst Romulus gespielt haben sollte, indem er den römischen Staat gründete, den jetzt Cicero wie ein neuer Gründer aus der Krise führen sollte.

Gehen wir von dem diesbezüglich eindeutigsten Text aus, von der *invektiva*, die die Tradition C. Sallustius Crispus zuschreibt, und die der *homo novus*-Politiker angeblich etwa am Ende der 50er Jahre v. Chr. gegen den anderen, ihn jedoch an politischer Karriere wesentlich übertreffenden neuen Mann, M. Tullius Cicero gerichtet haben soll. Obwohl diese Rede bereits Quintilian kannte und sie ohne Vorbehalt dem späteren Historiker zuschrieb, können wir den Text keinesfalls als authentisch betrachten, auch wenn wir im Grunde genommen die darin enthaltenen Feststellungen als zeitgenössische Verleumdungen erkennen, die wir natürlich während der Untersuchungen unbedingt berücksichtigen müssen. Nun also, dieses Pamphlet wurzelt eindeutig in der Kenntnis des ciceronischen *De re publica*, indem darin Cicero vorgeworfen wird, dass er sich trotz seiner Eigenschaft als *homo novus*, quasi *unus reliquus e familia viri clarissimi, Scipionis Africani* darstelle, was deutlich darauf anspielt, dass Cicero in seinem *De re publica* den jüngeren Scipio Africanus zum eigenen politischen Vorläufer, zum Sprachrohr des eigenen Staatsideals machte; der Redner fasst es als eine selbstgefällige Vorgehensweise des Politikers auf, den er ebenso als *moderator* bezeichnet (1,1), wie Cicero selbst diese Rolle in seinem *De re publica* zu beschreiben versucht.

Die den Text Sallust zuschreibende Tradition ist insofern nicht völlig ohne Grund, als Sallust Ciceros staats-theoretisches Werk tatsächlich *in statu nascendi* kannte und dazu dem Verfasser gegenüber, dessen verborgene Absichten von ihm nicht unbemerkt blieben, auch seine Meinung formulierte. Der die Maske von Sallust tragende *invektiva*-Autor kritisiert aber mit beissender Ironie nicht nur den Cicero der zweiten Hälfte der 50er Jahre, sondern greift auch die Tätigkeit des Konsuls des Jahres 63 schwer an, der im Laufe seiner damaligen Tätigkeit den *populus Romanus* tyrannenhaft behandelte, dabei aber in seinem berüchtigt gewordenen Gedicht beteuerte:

O fortunatam natam me consule Romam (3,5).

Diese Stelle zeigt eindeutig, dass Cicero versucht hat, sein Konsulatsjahr so

darzustellen, als ob es durch die Liquidierung der Catilina-Bewegung, welche sich die Aufhebung der *res publica libera* zum Ziel gesetzt hatte, die Neugeburt von Rom bewirkt hätte. Deshalb spricht der Redner seinen Gegner spöttisch als *Romule Arpinas* an, womit er meint, dass dem Konsul des Jahres 63 der Gedanke nicht fremd war, sich als neuen Romulus darzustellen, als Schöpfer des neuen Roms. All das ist keine propagandistische Verleumdung, weil der andere, – ebenfalls ein späterer Rhetor – in der angeblich ciceronischen Antwort auf die sallustischen Attacke – obwohl er es versucht alle sg. sallustische Anschuldigungen zu widerlegen – einen Punkt nicht abstreitet, und zwar den, dass Cicero tatsächlich Roms Neubegründer sei. Der angebliche Cicero versucht nur dagegen zu argumentieren, dass er als Tyrann und als Anstifter zum Bürgerkrieg aufgetreten sei, wo er doch einzig den Frieden zum Ziel hatte, und eigentlich dieses ciceronische Programm wird auch in dem pseudosallustischen Angriff parodiert. Damit gewinnt in verkappter Form die Qualifizierung als Romulus Arpinas eine Bestätigung, indem auch der Konsul des Jahres 63 von sich etwas ähnliches ahnen lässt.

Sowohl Ciceros Berichte über die Catilina-Verschwörung als auch spätere Quellen bekräftigen diese Schlussfolgerung, wenn auch diesbezüglich keine eindeutigen Aussagen vorliegen, was dem Umstand zuzuschreiben ist, dass Cicero seine um drei Jahre früheren Konsulreden erst im Jahr 60 v. Chr. veröffentlichte, als er sich in einer ziemlich bedrängten Lage befand und bestrebt war, all die Textstellen wegzulassen, die von seinen hochstrebenden politischen Ambitionen zeugten. Die Mehrzahl der späteren Quellen griff dieses Cicero-Bild auf. Die allgemeine Inszenierung der Ereignisse sollte aber für die Zeitgenossen ohne Zweifel die Cicero-Romulus-Parallelisierung suggerieren. Cicero genügte die einfache Tatsache nicht, dass das von ihm ersehnte Haus des Konsuls, die spätere *domus Tulliana* ebenso auf dem Palatinum stand, wie auch die *casa di Romolo*, sondern er versuchte auch den Auftritt gegen Catilina in dem Sinne darzustellen, als ob damit der Konsul des Jahres 63 in die Fussstapfen des Stadtgründers getreten wäre.² Wir sollen nur an die Inszenierung der berühmten Senatsitzung von dem 7. (oder 8.) November denken, in der die freiwillige Exilierung Catilinas erzwungen wurde. Cicero liess diese Versammlung nicht an dem gewohnten Ort, in die *curia* auf dem *forum* einberufen, sondern in den Tempel des Iuppiter Stator auf dem Palatium. Die modernen Kommentare erklären dies mit der Absicht, durch die Lage des Versammlungsortes (die für eine Verteidigung günstig war) und die diesen umgebende halb-offizielle Wache von vornherein die Grösse der dem Staat drohenden Gefahr

² Über die Tätigkeit des Cicero im Jahre 63 v. Chr. vgl. N. Marinone, *Cronologia Ciceroniana*. Roma 1997, S. 82 ff.

demonstrieren zu wollen. Eigentlich ging es hier aber um mehr; wir müssen hier mit einem effektvollen Propagandagriff rechnen. Nach der Tradition der Einrichtung des Iuppiter-Stator-Kultes eroberten die Sabiner bereits die römische *arx*, und auch die römische Schlachtordnung war schon aufgelöst, das Heer ergriff die Flucht, und die Menge riss auch Romulus selbst zum alten Tor des Palatium hin. Der *conditor urbis* wandte sich dann, seine Arme gegen den Himmel erhebend, um Schutz an Iuppiter. Er erinnerte die Gottheit daran, dass er die Stadt auf seinen Befehl auf dem *mons Palatinus* anlegte, und bat ihn, die Flucht aufzuhalten, Rom zu retten und versprach, als Erinnerung daran einen Tempel zu errichten. Der bei der Porta Mugionia gebaute Tempel erinnerte an den die *urbs* mit Hilfe Iupiters rettenden Stadtgründer, der dann mit Titus Tatius Frieden schliessend den Körper des einheitlichen römischen Staates bildete; so wurde also der Tempel des Iuppiter Stator sozusagen zum Symbol dieses einheitlichen *corpus* der *cives* (siehe dazu Liv., 1,12,3–6; 13,4; Dion. Hal., 2,50,3; bzw. 46,2; siehe noch Liv., 10,36,11; 37,14–16; Plut., Rom. 19,7; Serv., Aen. 7,709)³. Wie eng der Kult des Iuppiter Stator mit dem des zu Gottheit erhobenen Romulus im republikanischen Rom verknüpft war, veranschaulicht auch der Umstand, dass diesen beiden beinahe gleichzeitig je ein Tempel errichtet wurde, dem Iuppiter Stator im Jahre 294 (Liv., 10,36,11; 37,15), dem Quirinus ein Jahr später, im Jahr 293 (ibid., 10,46,7; siehe dazu T.P. Wiseman, a.a.O. S. 132 und S. 194). Mit der Wahl des Ortes für die Senatsitzung am 7. November 63 versuchte also Cicero den Bürgern von Rom zu suggerieren: der Staat sei infolge subversiven Plänen Catilinas ebenso in äusserste Gefahr geraten, wie einst zur Zeit des Angriffs der Sabiner, und wie aus der damaligen Situation der Stadtgründer Romulus mit Hilfe von Iuppiter die Römer gerettet hatte, ebenso wird auch Cicero mit Hilfe des besten und grössten Gottes seine Mitbürger retten, wenn er mit Catilina eine den Körper des Staates verseuchende Verderbnis entfernt und den heilen Zustand des *corpus rei publicae* wiederherstellt. Ebenso wie einst sich der um Schutz flehende, seine Arme gegen den Himmel erhebende Romulus sich an Iuppiter Stator gewendet hatte, inszenierte jetzt Cicero eine ähnliche Situation in der Senatsitzung. Es ist im Sinne der bewussten Konzipierung durchaus kein Zufall, dass der abschliessende Teil der ersten Rede gegen Catilina denselben Gedanken akzentuiert:

Tu, Iuppiter, qui isdem, quibus haec urbs, auspiciis a Romulo es constitutus, quem Statorem huius urbis atque imperi vere nominamus, hunc et huius socios a tuis ceterisque templis, a tectis urbis ac moenibus, a vita fortunisque civium omnium arcebis... (ibid. 1,13,33)

³ Vgl. Liv., 1,12,3–6; 13,4; Dion. Hal., 2,50,3; bzw. 46,2; Liv., 10,36,11; 37,14–16; Plut., Rom. 19,7; Serv., Aen. 7,709. – S. noch T.P. Wiseman, Remus. Un mito di Roma. Roma 1999, S. 119; 132; 191; 194 = Cambridge 1995 (auf englisch), S. 125.

Hier wird es deutlich sichtbar: Iuppiter Stator soll Rom Catilina gegenüber ebenso helfen, wie er es den Sabiner gegenüber zur Zeit der Gründung der Stadt tat; und wie einst aus Dankbarkeit dafür der *conditor urbis* den Kult der Gottheit etabliert hatte, ebenso weiss Cicero um seine Schuldigkeit *pro summa rei publicae salute*.⁴ Also ist die Romulus-Arpinas-Pose, die die pseudo-sallustische Rede Cicero vorwirft, keine falsche Anschuldigung: wenn wir noch von 'bestehender Stadt' (*stans urbs*) reden können, dies ist nach der Meinung des Redners einzig und allein dem resoluten Auftreten des Konsuls zu verdanken, dem als dem Schöpfer des starken Staates der Ausruf:

o nos beatos! o rem publicam fortunatam! o praeclaram laudem consulatus mei! (ibid. 2,5,10)

gut in den Mund passt. Dieses Auftreten wird zur Folge haben, dass der römische Staat lange Jahrhunderte bestehen bleiben wird (lange *saecula*), da es kein Volk mehr gibt, vor dem der *populus Romanus* sich zu fürchten hätte, und es auch keinen König mehr gibt, der mit ihm den Kampf aufzunehmen wagt, weil die Tapferkeit eines einzigen Mannes all die von aussen drohenden Gefahren beseitigen kann. Im damaligen Rom war es für alle evident, dass der Konsul hier an Pompeius dachte, der wie ein neuer Alexander der Grosse die Eroberung der Welt für das *imperium Romanum* vollbrachte, die Grundlagen des Weltfriedens schaffte. Die diesbezügliche Aspiration des Pompeius samt ihren propagandistischen Manifestationen registriert sowohl die ungarische klassische Philologie, als auch die internationale Forschung.⁵ Wenn auch die äussere Gefahr abgewehrt ist, ist die innere Situation noch nicht stabil genug:

⁴ M. Beard–J. North–S. Price, *Religions of Rome*, vol. I: A History. Cambridge 1998, S. 138–139: «He – sc. Cicero – evokes Jupiter 'the Stayer' ('who holds the Roman firm in battle' – or 'who stops them from running for it...'), but interweaves allusions to the mythical foundation of the temple, vowed by Romulus in the heat of the battles with the Sabines. He offers, in other words, a mythical model for the kind of threat he claims the city faces from Catiline, and by implication presents himself as a new founder of Rome. Privately, many senators may have been irritated, disbelieving or amused by these claims; but it seems clear enough that Roman public discourse found one of its strongest rallying cries in such appeals to the city's religious traditions». Vgl. A. Vasaly, *Representations: Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley 1993, S. 49–87; s. noch Beard–North–Price, op. cit., S. 173–174.

⁵ S. die Studien von S. Borzsák u. vgl. P.A.L. Greenhalgh, *Pompey, the Roman Alexander*. London 1980; H. Bellen, *Das Weltreich Alexanders als Tropaion im Triumphzug des Cn. Pompeius Magnus*, 61 v. Chr., in: H. Bellen, *Politik – Recht – Gesellschaft*. HE 115, Stuttgart 1997, S. 25 ff. – Zur Problematik des Kriegs und des Friedens s. C. González Román, *El «bellum iustum» en la concepción histórica sobre el imperialismo romano de la tardía república*, in: F. Gascó–J. Alvar (edd.), *Heterodoxos reformadores y marginados en la Antigüedad clásica*. Sevilla 1990, S. 41–57.

domesticum bellum manet; intus insidiae sunt, intus inclusum periculum est, intus est hostis (ibid. 2,5,11).

Diese innere Heilung übernahm Cicero – *sanabo*, wie er sich ausdrückt –, und damit spielte er nochmals gleichsam die Rolle des Gründers an der Seite des Reichsstifters Pompeius-Alexander Magnus. Und um Missverständnissen vorzubeugen weist er sofort vor den versammelten Bürgern darauf hin, was er selbst am vorangehenden Tag im Tempel des Iuppiter Stator getan hat, dem Erbe des Romulus treu bleibend (2,6,12). Damit hat er eine schwierigere Aufgabe auf sich genommen, als die von Pompeius und Alexandros, und im Zusammenhang damit lässt der Konsul folgenden Ausruf hören:

O condicionem miseram non modo administrandae, verum etiam conservandae rei publicae! (2,7,14).

Trotz aller Schwierigkeit nimmt doch Cicero diese beinahe der des Iuppiter Stator gleichkommende Aufgabe auf sich. Roms *salus* hat zwei Bedingungen: eine menschliche wie die *prudentia* des Konsuls und die *humana consilia*, und andererseits eine transzendente, die es *multae et non dubiae deorum immortalium significationes* (2,13,29).

Diese göttlichen Signale, auf die hier Cicero hinweist, spielten in der Tat eine ausserordentlich grosse Rolle in der Formulierung der politischen Propaganda des Konsuls des Jahres 63: Cicero berief sich auf diese Signale, um seine eigene amtliche Tätigkeit für das Leben des *populus Romanus* als schicksalbestimmend darzustellen. In seiner dritten Rede vor dem Volk zählt er ausführlich die einschlägigen *prodigia* auf: z.B. luminöse atmosphärische Erscheinungen (*faces*) während der Nacht, die den Himmel entflammen liessen (*ardorem ... caeli*); es fielen aus heiterem Himmel Blitze, die Erde bebte, und während des Konsulats von Cicero geschahen mehrere Dinge, mit denen die unsterblichen Götter die bevorstehenden Ereignisse zu prophezeien schienen.⁶ Der Redner erwähnt zuerst, dass bereits im Jahre 65, also zur Zeit der sg. ersten catilinarischen Verschwörung mehrere Gegenstände auf dem Capitolium von Blitz getroffen wurden, es stürzten Götterstatuen nieder, sowie auch einige Ahnenbilder, und es zerschmolzen die alten bronzenen Gesetztafeln. Auch der Gründer der Stadt, Romulus wurde von Blitz getroffen, dessen vergoldetes Abbild auf dem Capitolium aufgestellt war, in Gestalt des Säuglings, der sich nach den Zitzen der ihn nährenden Wölfin streckt. Es kamen aus ganz Etrurien

⁶ Die Komm. von A.S. Pease zu De divinatione. Urbana 1920–1923, S. 109, vgl. Obsequ. 61; Plut., Cic. 21; s. noch R. Lorsch Wildfang–J. Isager (Hrsgg.), Divination, Portents in the Roman World. Odense 2000, in erster Linie S.W. Rasmussen, Cicero's Stand on Prodigies: A Non-existent Dilemma. S. 9–24.

haruspices nach Rom, die diese Zeichen so auslegten, dass Massaker und Brandstiftungen bevorstehen, Vernichtung der Gesetze sowie Bürgerkrieg bzw. der Fall Roms und der Niedergang des Reiches drohen, es sei denn, dass die unsterblichen Götter versöhnt werden und sie, von ihrem Wesen heraus, die Mächte des Schicksals günstig stimmen. Dies alles zeigt gebührend, welche Bedeutung Cicero der Darstellung seines Konsulats als *fatalis annus* verlieh. Natürlich bereitet die Interpretation der *prodigia* des *fatalis annus* den Philologen vielfache Schwierigkeiten, wie uns davon z. B. die Studien von J. Bollók und Th. Köves-Zulauf⁷ überzeugen können, jedoch können wir feststellen: den *fatalis*-Charakter der Jahre um 63 hatten für Cicero *prodigia* bestätigt, welche die Gestalt des Stadtgründers Romulus betonten, und auch den im Zusammenhang mit ihm oft erwähnten Iuppiter, von dem der Gründer die günstigen *auspicia* bekam, und der später den *conditor urbis* unter die Götter emporhob, wie dann dasselbe auch Cicero laut der pseudo-sallustischen *invektiva* von seiner eigenen Person glauben zu machen versuchte.

Die Bewusstheit der diesbezüglichen politischen Propaganda Ciceros zeigt die Tatsache, dass – wie es auch Cassius Dio hervorhebt (37,24,1) – in Rom das lange Zeit vernachlässigte *augurium salutis* abgehalten wurde. Im Rahmen dieser eigenartigen Zeremonie bat man im Tempel der Salus publica den Gott um Wohlstand für das Volk, und zwar an einem Tag der frei von Krieg war. Obwohl dieser Ritus erst im Jahre 302 v. Chr. von C. Iunius Bubuculus eingeführt wurde, war die ganze Kulthandlung doch auch mit dem Kult von Romulus verflochten, den einige, wie auch Cicero als den ersten augur betrachteten (siehe dazu rep. 2,9,16; Dion. Hal., ant. R. 2,22,3). Später, im Jahre 29 v. Chr. belebte auch Octavian diesen Brauch neu, dem es auch nicht ferne stand, sich als neuen Romulus zu zeigen, (siehe Cass. Dio, 51,20,4). Die Zeremonie bezweckte nicht nur Kriege gegen einen äusseren Feind abzuwehren, sondern sie sollte auch Bürgerkriege verhindern, die sogar die Durchführung des *augurium salutis* unmöglich machten (ibid. 37,24,2–3). Dio vermerkt, dass das Verfahren zum gegebenen Zeitpunkt der 60er Jahre doch nicht ordnungsgemäss war, da man den Flug von bestimmten ominösen Vögeln beobachtet hatte, und deshalb die ganze Handlung wiederholt wurde (ibid. 37,25,1). Dieser Umstand macht ebenfalls darauf aufmerksam, dass während des Konsulats von Cicero der mit den *auspiciis* und *prodigiis* betriebenen religiösen Propaganda eine ziemlich wichtige Rolle beigemessen wurde, was Cicero seinerseits auszubeuten versucht war. Jedenfalls ist hier hervorzuheben, dass Dio seinen

⁷ Bollók, J., A De consulatu suo asztrológiai vonatkozásai = Die astrologischen Beziehungen von De consulatu suo des Cicero, in: Havas, L. (Hrsg.), Cicero öröksége – Hereditas Ciceroniana (Anm. 1.), S. 221–233; Th. Köves-Zulauf, Die Vorzeichen der catilinarischen Verschwörung. ACD 33 (1997) S. 219–228.

Bericht über das *augurium salutis* eng mit weiteren ominösen Vorzeichen verknüpft, über die früher eben Cicero berichtet hatte, und welche ich bereits früher besprochen habe (siehe *ibid.* 27,25,2). Der griechisch schreibende Historiograph fügt hinzu, dass diese Vorzeichen auch für die nicht eingeweihten die kommenden Ereignisse eindeutig verkündeten. Es ist offensichtlich: Im Jahre 63 v. Chr. zeigt sich Cicero in den Augen seiner Zeitgenossen unmissverständlich als einer, der im Interesse der *Salus publica* auftritt, der Gemeinschaft drohende Gefahr abzuwehren versucht, damit im Jahr seines Konsulats die *fortunata Roma* tatsächlich entstehe.

Da aber mit den apotropäischen Verfahren Catilinas Organisation nicht zu verhindern war, bot sich naturgemäss das Aktionsprogramm an, mit der Eliminierung jener Organisation die *salus populi Romani* zu erreichen, und auf diese Weise den Göttern das Sühnopfer bringen, wovon aufgrund der *haruspicum responsa* auch Cicero sprach, wie wir es bereits oben zitiert haben. Deshalb wollte man glauben machen, dass der Sieg über Catilina als ein Sühneritus zu betrachten sei. Deshalb schickte Antonius Hibrida den Kopf Catilinas nach Rom, um die Menschen dort zu überzeugen: Rom habe keinen Feind mehr, es gebe keinen Grund mehr, sich zu fürchten, die Stadt sei von dem Schrecken befreit (*ibid.* 37,40,2). Diese Handlungsweise erinnert an eine Aktion von Catilina selbst in der sullanischen Periode, welche die moderne Forschung meistens als einen Rache und zugleich Sühneritus interpretiert.⁸ Während dieses Rituals hatte Catilina M. Marius Gratidianus, den Adoptivsohn von Marius am Grabe von Lutatius Catulus unter grausamen Folterungen getötet, *cui fracta prius crura brachiaque et oculi effosi, scilicet ut per singulos artus expiraret* – wie es Sallust sagt (siehe *hist.* 1,44: 55,14); den Kopf *Catilina tum plenum animae et spiritus ad Sullam usque ab Ianiculo ad aedem Apollinis manibus ipse suis detulit*, und zum Schluss hatte er seine eigenen Hände im Sühnebecken am Apollontempel gewaschen (*Asc.p.* 90 C, siehe noch 84; 87; Q. Cic., *comm. pet.* 3,10; Sen., *de ira* 3,18; Lucan., 2,173; Plut., Sull. 32). Die Aufopferung Catilinas zeigt aber nicht nur mit der Sühnehinrichtung von M. Marius Gratidianus parallele Züge, sondern auch mit dem Opfer, das Romulus darbrachte, als er den Roms Verteidigungsmauern schmähenden Remus tötete, wie auch Cicero Catilina vernichtet, über den er wiederholt sagt, dass er seine Mitbürger, den Staat und alles, was in den Augen der Römer als heilig

⁸ Vgl. *rep.* 2,9,16; Dion. Hal., *ant. R.* 2,22,3, bzw. s. J. Linderski, *The Aedilship of Favonius, Curio the Younger and the Cicero's Election to the Augurate*. *HSCiPh* 76 (1972) S. 190–200, und S.W. Rasmussen, *op. cit.*, S. 23, Anm. 33. – Cass. Dio, 51,20,4; s. dazu Beard–North–Price, *op. cit.*, I, S. 188, vgl. S. 110–111; s. noch Suet., *Aug.* 31,4; CIL, VI, 36 841; und D.C. Braund, *Augustus to Nerva. A Sourcebook on Roman History 31 B.C. – A.D. 68*, London–Sidney, 1985, nr. 774; Tac., *ann.* 12,25,1.

gilt, zum Gespött mache, so dass ihn die Stadtmauer von den Quirites trennen soll. Diesen Opfercharakter von Remus (*prima certe victima fuit*) hob besonders Florus hervor, obwohl auch Properz betonte, dass das Niedermetzeln von Remus Roms Mauern stark machte (3,9,50). Der Livius und andere Autoren im Sinne seiner eigenen Konzeption exzerpierende Historiker betont im Zusammenhang mit Romulus' Bruder: *munitionem ... urbis novae sanguine suo consecravit* (1,1/1/,8). T.P. Wiseman hebt diese Stelle und auch den Kontext sehr richtig hervor, (a.a.O. 117–118), er nimmt jedoch die Wichtigkeit des Attributs *prima* vielleicht nicht wahr, mit dem der römische Historiker sein Publikum darauf aufmerksam machen will, dass es noch weitere solche Opfer gab, wie auch die Vernichtung des *totam ... rem publicam funditus tollere* anstrebenden Catilina als eine, die Stadt festigende Aktion aufgefasst werden kann, und wie auch Brutus, der Gründer der Republik laut Überlieferung seine eigenen Söhne aufgeopfert hat, als sie die Restaurierung des Königtums anstrebten (siehe dazu Flor., 1,3/9/,5; Liv., 2,5,8).

Nach all dem hätte Cicero das Jahr 63 gern als einen *annus fatalis* erscheinen lassen, nach dem es ihm gelungen war durch die Eliminierung der Verschwörung Catilinas die *pestilentia*, welche das *corpus rei publicae* bedrohte, zu entfernen und auf diese Weise die *Salus publica* zu befestigen. So hätte das von Romulus gegründete Rom in dem gegebenen Konsulatsjahr eine Wiedergeburt erlebt, da 'das vom Glück beschützte Rom' entstand – wie Cicero es in seinem die eigene Tätigkeit verewigenden Gedicht formulierte – (siehe weiter oben). Damit leistete Cicero etwas ähnliches, wie – nach einigen Meinungen – Sulla, der Rom – und davon war auch er selbst überzeugt – gerettet hatte. Dies hätte er zum Teil als ein Begünstigter von Venus-Aphrodite bewerkstelligt, damit das cognomen Felix bzw. Epaphroditos verdient, und dann seine von Metella geborenen Zwillinge Faustus und Fausta genannt (siehe Plut., Sull. 6; 19; 34; 35; App., b.c. 1,97,451–455). Deshalb kann es kein Zufall sein, dass Cicero in seinem *De consulatu suo* die mit dem *annus fatalis* in Verbindung stehenden Wunderzeichen in den Mund eben der Urania legt (de div. 1,17), deren Name nicht nur der Muse des Lehrgedichts und der Astronomie gebührte, sondern in dem hellenistischen Zeitalter auch der Beinamen von Aphrodite wurde (siehe A.S. Pease, a.a.O., S. 116); dadurch wollte Cicero ebenfalls die Überzeugung bekräftigen, dass auch er selbst *felix* sei, der nach so vielen Heimsuchungen für Rom Fortunas Gunst wieder gewann, d.h. er habe die Sonnentage, den Ruhm der *fortunata Roma* aufscheinen lassen. Da die Sulla-Romulus-Parallele der ciceronischen Propaganda ähnlich ziemlich einleuchtend ist, konnte es als Muster im Jahre 63 v. Chr. dienen.

Die Wurzeln der Cicero-Romulus Parallele als politische Propaganda gehen also mit grosser Wahrscheinlichkeit auf die Zeit Sullas zurück, und auch das ist

wohl möglich, dass Cicero in diesem Fall bloss eine Methode anwendete, die auch seine Gegner einzusetzen versuchten. Catilinas Beziehung zu Sulla ist ziemlich bekannt, und wie wir gesehen haben, war es eben er, der im Interesse des dictators eine Art politisches Sühnopfer darbrachte, mit der Tötung von M. Marius Gratidianus am Grabe von Lutatius Catulus, bzw. mit dem Hintragen seines Kopfes zum Apollotempel, und dort mit dem Reinigungsritual gleichsam den Geist des Remus-Opfers von Romulus heraufbeschwörend.

Es wäre also durchaus natürlich anzunehmen, dass in den 60er Jahren Catilina mit dem Gedanken der sullanischen Neugründung aufgetreten wäre. Leider kennen wir seine politischen Vorstellungen ebensowenig, wie seine religiös-ideologischen Ansichten, trotzdem können wir auch diesbezüglich gewisse Überlegungen anstellen. Wir haben nämlich keinen Grund, die Authentizität der Behauptung von Cicero in Frage zu stellen, dass Catilina beteuert haben soll: *duo corpora esse rei publicae – unum debile infirmo capite, alterum firmum sine capite* (Cic., Mur. 25,51), und da er selbst diesem letzteren politischen Körper recht viel zu verdanken habe, werde er ihm als Haupt nicht fehlen. Auf Grund des bisher Gesagten können wir diese Stelle in dem Sinne interpretieren, dass Catilina in der Rolle des Vorstehers des von Sulla neugeschaffenen *corpus civile* erscheinen wollte, nachdem der nach dem Tod des dictator ohne Führer geblieben war, und deshalb, also im Interesse der Verstärkung des neuen 'politischen Körpers', wäre Catilina bereit gewesen, ein neues Opfer im Sinne von Romulus zu bringen, das vermutlich eben die Ermordung von Cicero gewesen wäre, also die Ermordung des Hauptes des anderen *corpus civile*. Dies mag der wahre Grund für Ciceros zahlreiche Hinweise auf seine geplante Ermordung sein, sowie für den Umstand, dass zeitgenössische Anschuldigungen Catilina des Menschenopfers verdächtigten (siehe dazu u.a. Flor., 2,12/4,1/4). Dass sogar selbst die *catilinarii* das Jahr 63 v. Chr. als einen *fatalis annus* darzustellen versuchten, daran erinnert uns eine andere allgemeinbekannte Tatsache. Nach der Schilderung des Konsuls prahlte P. Cornelius Lentulus Sura, der zweite Anführer der Verschwörung vor den Allobrogen damit, dass auf Grund der Weissagungen der haruspices und der sibyllischen Bücher er derjenige dritte Cornelius sein wird, dem notwendigerweise die königliche und absolute Macht über die Stadt zukommen wird. Nach Ciceros Interpretation wären diese beiden Lentulus vorangehenden Corneli, Cinna und Sulla gewesen, und Lentulus versuchte den schicksalhaften Charakter des Jahres 63 mit der Rechnung zu rechtfertigen, dass eben dieses Jahr sei das zehnte nach der Amtsenthebung der von Catilina kompromittierten Vestalinnen im Jahre 73 v. Chr., bzw. eben dieses Jahr erfolge zwanzig Jahre später als der Brand des Capitolium im Jahre 83 (Cat. 3,4,9; siehe auch 4,1,2; bzw. Asc., in

tog. cand., p. 91 C; Plut., Popl. 15; Obsequ., 57).⁹ Cicero mögen diese Ideen eigentlich sehr gelegen gekommen sein, die er leicht in dem Sinne verdrehen konnte, als ob Sergius Catilina und Lentulus Sulla den römischen Staat verraten hätten, der erste entstammte einer patrizischen gens und konnte sich sogar auf einen Begleiter des Aeneas zurückführen, der letztere entstammte der berühmten gens Cornelia, war bereits auch Konsul gewesen, jedoch bekleidete aus dem Senat ausgeschlossen im Jahre 63 erneut das Amt eines praetor. Den Staat hätte auf die Weise des Romulus ein Neuankömmling und zugleich potentieller neuer Bewohner des Palatium,¹⁰ der in Arpinum geborene Cicero wieder festigen sollen, seinen eigenen romulusartigen Ritus vollbringend, den neuen Remus: Catilina bzw. Lentulus Sura aufopfernd.

Der Konsul des Jahres 63 erhob dementsprechend Anspruch auf den Titel eines *pater patriae* (siehe Cic., Pis. 3,6; Sest. 121), welche Ehre samt der *corona civica* nicht nur einem die *patria* von der Kriegsgefahr befreienden Führer, sondern vor allem einem Staatsgründer zukam. Deshalb hielt man Romulus für den ersten Inhaber des Titels *pater patriae*. Cicero sollte aber erfahren, dass die Ehre eines Romulus nicht nur Anerkennung, sondern auch Hass mit sich bringt. Wie der Verdacht existierte, dass der Remus tötende Romulus ein Opfer der 'patres' (siehe Liv., 1,16,2) wurde, so sollte auch Cicero, der sich für den Retter und Beschützer des Staates hielt (*conservata re publica* – Pis. 3,6), und am Ende seines Amtsjahres schwor, *rem publicam atque hanc urbem mea unius opera esse salvam* (ibid.), das Veto eines Volkstribuns erleben, das ihm die freie Meinungsäußerung über die Ergebnisse seines Konsulats verbot. Auch ihm wurde ein ähnlicher Hass zuteil, wie dem früheren neuen Romulus, Sulla es zum Schicksal wurde, mit dem man letzten Endes Cicero tatsächlich vergleichen kann, wie es der Autor der pseudosallustischen invectiva tat (1,3,6); diese Parallelisierung wird dem Arpinas ganz und gar nicht gefallen haben, der nicht der Nachfolger eines Tyranns sein wollte, wofür man Sulla hielt, sondern der geistige Erbe des wahren Staatsgründers, für den die Tradition Romulus hielt, und an dem sich zu messen, vor allem als *homo novus*, unbedingt als *superbia* galt.¹¹ Eine

⁹ Dazu s. F. Münzer, RE, 14, Sp. 1825–1827, nr. 42; H.G. Gundel, KIP, 3, 1034, nr. 12; T.P. Wiseman, NMRS, S. 240, nr. 250.

¹⁰ Vgl. Cat. 3,4,9; s. noch 4,1,2; bzw. Asc., in tog. cand., p. 91 C; Plut., Popl. 15; Obsequ., 57. Zur ganzen Problematik s. Th. Zielinski, La Sibylle. Paris 1924, S. 100 ff.; vgl. J. Gagé, Recherches sur les Jeux Séculaires. Paris 1934, S. 88; H. Diels, Sibyllinische Blätter. Berlin 1890, S. 41. S. noch Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione. Atti del Convegno, Macerata–Norcia, settembre 1994, a cura di I. Chirassi Colombo e di P. Seppili, Pisa–Roma 1999, dazu s. die Rezension von C. Santi, in: Studi e Materiali di Storia delle Religioni 23 (1999) S. 315–318.

¹¹ Über diese Frage s. Sh. Hales, At home with Cicero G&R 47 (2000) S. 44–55 (mit Literatur), vgl. S. Treggiari, Home and Forum: Cicero between «Public» and «Private». TAPhA 128 (1998)

Parallelisierung mit dem Stadtgründer war vielmehr nicht einmal für den Abkömmling einer alten nobilis Familie, wie L. Cornelius Sulla einer war, unbedingt wünschenswert. Romulus war nämlich nicht nur *conditor urbis*, sondern auch *rex*, welcher Ausdruck am Ende der Republik eigentlich als ein Synonym für *tyrannus* galt, so dass die zu enge Verbindung mit ihm auch Sulla selbst nicht besonders günstig finden konnte. Deshalb nahm eine gewisse Umgestaltung der Geschichte ihren Anfang: es kam zu der Ausgestaltung einer zweiten Romulus-Tradition, zur Kreation des Portraits eines Helden, auf den sich die Selbstkandidaten für das Amt, ein Befestiger der Ordnung der *res publica libera* zu sein, mit ruhigem Gewissen berufen konnten, wie auf einen Vorkämpfer der Republik, für welche Rolle in erster Linie vor allem Camillus geeignet zu sein schien, und zwar als der mögliche Vorfahre eines Marius oder eines Sulla, oder eines Cicero.¹²

All das kann uns davon überzeugen, dass Cicero nicht nur in seinem in der zweiten Hälfte der 50er Jahre geschriebenen *De re publica* versuchte, sich als einen neuen *conditor urbis* darzustellen, sondern bereits im Jahre 63, als er nach dem Muster von Marius und Sulla dieses Propagandamittel einzusetzen versucht war. Der Unterschied zu den 50er Jahren scheint zunächst einmal hauptsächlich darin zu bestehen, dass während sich der Text von *De re publica* an die siebenhundertjährige Feier des *populus Romanus* anzuknüpfen scheint, können wir in bezug auf die vorangehenden Jahre mit ähnlicher Motivation vorläufig nicht rechnen. Oder vielleicht doch?

Vor allem müssen wir festhalten, dass im ersten Jahrhundert v. Chr. die Zeit der Gründung der Stadt noch nicht endgültig festgestellt war. Bis 17 v. Chr., bis zu den endlich durch Augustus veranstalteten *ludi saeculares*,¹³ aber auch bis später noch konnten die Römer in mehreren Jahren daran denken, dass sich das *saeculum* des *populus Romanus* eben dann erfüllte. In der klassischen Antike begegnen uns recht viele unterschiedliche Auffassungen in bezug auf die Gründungszeit Roms, was zum Teil damit zu erklären ist, dass auch im Zusammenhang mit Trojas Fall recht viele Rechnungen im Umlauf waren, und im allgemeinen dienten ja eben diese zur Berechnung der Zeit der *urbs condita*.

S. 1–23; W. Allen, Cicero's House and Libertas. TAPhA 75 (1944) S. 1–9; E. Papi, in: E.M. Steinby (ed.), Lexicon Topographicum Urbis Romae. II, Roma 1993, S. 202–204. S. noch L'Urbs: Espace urbain et histoire. CEFR 98 (1987), bzw. C. Edwards, The Politics of Immorality in Ancient Rome. Cambridge 1993, S. 137–173.

¹² Vgl. Beard–North–Price, op. cit., S. 139.

¹³ P.M. Martin, L'idée de royauté à Rome de la Rome royale au consensus républicain Clermond-Ferrand 1982, S. 360. Vgl. Liv., 5,49,7 ff.; 7,1,10; Plut., Cam. 1,1; Eutr., 1,20,3; Iulian., Caes. 323a. S. noch J. Hellegouarc'h, Le principat de Camille. REL 48 (1970) S. 112–132, bzw. vgl. O. Skutsch, The Annals of Q. Ennius. Oxford 1985, S. 12 f.; 314–315. – Vgl. auch S. Weinstock, Divus Iulius. Oxford 1971, S. 165; bzw. F. Münzer, RE, 7, Sp. 338 f., und P.M. Martin, op. cit.

Es ist jetzt keinesfalls unsere Aufgabe, diese Berechnungsweisen alle aufzuzählen, aber es ist eine Tatsache, dass wir im ersten Jahrhundert v. Chr. viele, von der varronischen Zeitrechnung abweichende Daten in bezug auf die Gründung der Stadt finden, die in der langen Periode zwischen dem 12. und dem 8. Jahrhundert v. Chr. ihren Platz haben.¹⁴ In diesem Zusammenhang zeigen die Worte Ciceros gut die Situation im 1. Jahrhundert vor und nach Chr.: *est enim inter scriptores de numero annorum controversia* (Brut. 18,72).

¹⁴ Roth, Über die römischen Säkularspiele. RhM 8 (1853) S. 365–373; Th. Mommsen, Die römische Chronologie bis auf Caesar. Berlin 1859², S. 180–194; *Idem*, Commentaria ludorum saecularium quintonum et septimorum. Ephemeris Epigraphica 8 (1899) S. 225–309 = Gesammelte Schriften, VIII. Epigraphische u. numismatische Schriften I, Berlin 1913 = Berlin–Dublin–Zürich 1965, S. 567–626; G. Wissowa, Die Saecularfeier des Augustus, Marburg 1894 = Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- u. Stadtgeschichte. München 1904, S. 192–210; *Idem*, RuKR, 1912², S. 309–311; 431; 536–547; F. Blumenthal, Ludi Saeculares. Klio 15 (1918) S. 217–242; M.P. Nilsson, Saeculares ludi, Säkularfeier, Säkulum, RE, IA, 2, 1920, Sp. 1696–1720; E. Diehl, Das Saeculum, seine Riten u. Gebete. Teil I: Bedeutung u. Quellen des Saeculum. Die älteren Saecula. RhM 83 (1934) S. 255–272; Teil II: Die Saecula der Kaiserzeit. Ritual u. Gebet der Feiern der Jahre 17 v. Chr., 88 u. 204 n. Chr., *ibid.*, S. 348–372; J. Gagé, *op. cit.* (Anm. 10); L.R. Taylor, New Light on the History of the Secular Games. AJPh 55 (1934) S. 101–120; *Eadem*, Secular Games. OCD², 1970, 969–970; A. Piganiol, Jeux Séculaires. REA 38 (1936) S. 219–224 = *Idem*, Scripta varia II: Les origines de Rome et la République, éd. par R. Bloch–A. Chastagnol–R. Chevalier–M. Renard, Coll. Lat. 132. Bruxelles 1973, S. 167–173; H. Wagenvoort, De Oorsprong der Ludi Saeculares, MAWBL, 14,4, 1951; 1956, S. 206–232 = The Origin of the Ludi Saeculares, in: *Idem*, Studies in Roman Literature, Culture and Religion. Leiden 1956 = New York–London 1978, S. 348–376; G. De Sanctis, Storia dei Romani, IV: La fondazione dell’Impero 2: Vita e pensiero nell’età delle grandi conquiste. I, Firenze 1953, S. 338–341; K. Latte, Römische Religionsgeschichte. München 1960, S. 246–248; 298–300; 311; J.B. Pighi, De ludis saecularibus populi Romani Quiritium libri sex. Milano 1941 (= Amsterdam 1965²); *Idem*, Ludi Saeculares, in: Dizionario Epigrafico di Antichità Romane, fondato da E. De Ruggiero, IV fasc. 67, 1978, S. 2106–2125; H. Erckell, Ludi Saeculares u. Ludi Latini Saeculares. Ein Beitrag zur römischen Theaterkunde u. Religionsgeschichte. Eranos 67 (1969) S. 166–174; G. Radke, Festschrift Stier. Münster 1972, S. 270 ff.; P. Weiss, Die «Säkularspiele» der Republik, – Eine annalistische Fiktion? Ein Beitrag zum Verständnis der kaiserzeitlichen Ludi Saeculares. MDAL(R) 80 (1973) S. 205–217; P. Brind’amour, L’origine des Jeux Séculaires, ANRW, II 16,2, 1978, S. 1334–1417; M.A. Cavallaro, Economia e religio nei ludi secolari augustei, per una nuova interpretazione di CIL, VI, 32 324; 32 323, 59. RhM 122 (1979) S. 49–87; J.F. Hall III, The *Saeculum novum* of Augustus and its Etruscan Antecedents. ANRW, II 16,3, 1986, S. 2564–2589; L. Moretti, RPAA, 55/56, 1982/84, S. 361 ff. = Tra epigrafia e storia. Scritti scelti e annotati. Roma 1990, S. 247 ff.; F. Coarelli, Note sui ludi saeculares, in: J.-P. Thuillier (Hrsg.), Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique, EFR 126, Rome 1993, S. 211–245; M. Tagliafico, Ludiones, ludi saeculares e ludi scaenici. Aevum 58 (1994) S. 51–57; F. Bernstein, Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung u. Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom. HE 119, Stuttgart, 1998, S. 129 ff. (mit Literatur), vgl. auch M. Clavel-Lévêque, L’espace des jeux dans le monde romain: hégémonie, symbolique et pratique sociale. ANRW, II; 16,3, S. 2405–2563.

Ausser dem bis jetzt Gesagten müssen wir noch in Betracht ziehen, dass das *saeculum* für die Römer nicht unbedingt hundert Jahre bedeutete, sondern oft etwas mehr, oder aber auch etwas weniger, und dieser Umstand macht es verständlich, dass im ersten Jahrhundert v. Chr. Rom beinahe fortwährend in einer Periode der *saeculum*-Erwartung lebte, in dem beklemmenden Gefühl, dass jederzeit ein neues *saeculum* kommen könnte, und unter diesem Aspekt jedes Jahr ein *fatalis annus* sein könnte. Es zeigt sich auch in dem Umstand, dass die Tradition in bezug auf die Veranstaltung der *ludi saeculares* bei weitem nicht einheitlich war.

Im Zeitalter Ciceros mochten recht viele Lösungen für den Zeitpunkt der neuen Saeculum-Wende bzw. in diesem Kontext für den neuen *annus fatalis* im Umlauf gewesen sein. Unter diesem Aspekt wurde zweifelsohne die grösste Bedeutung dem Jahr 89 v. Chr. zugeschrieben, an das sich – so scheint es – vor allem die oben beschriebenen Aspirationen von Sulla und Marius im Sinne eines ‘neuen Romulus’ knüpften. Über all dies gibt Plutarchos die an Einzelheiten reichste Information, wenn er in der Sulla-Biographie im Zusammenhang mit den Ereignissen, die dem ersten mithridatischen Krieg vorausgingen folgendes schreibt: die katastrophalen Umwälzungen wurden von zahlreichen *prodigia* verkündet, unter anderem dadurch, dass aus klarem, wolkenlosem Himmel ein lauter Hornruf erschallte, gellend und trauervoll, der mit einer so riesigen Lautstärke aufheulte, dass alles erschrak. Dieses Wunderzeichen wurde von den etruskischen Wahrsagern dahingehend ausgelegt, dass es den Beginn eines neuen Zeitalters ankündigte, während dessen die Umwandlung der Welt erfolgen werde. Nach ihnen waren bis dahin insgesamt acht Weltzeitalter abgelaufen, und für die war jeweils eine andere Lebensweise und moralische Ordnung charakteristisch. Die Dauer der einzelnen Zeitalter bestimmte die Gottheit im voraus, und zwar die Grenzen der einzelnen Zeitalter auf Grund der Perioden des grossen bzw. Weltjahres bemessend. Wenn eine Periode ihr Ende erreicht, kündigen das Kommen der nächsten Periode himmlische und irdische Wunderzeichen an, und um die ihnen angehörenden Generationen kümmern sich die Götter in unterschiedlicher Weise: mal mehr, mal weniger (7). Die Ähnlichkeit dieser Stelle mit der um einige Jahre früher datierten berühmten Prophezeiung der Vegoia-Nymphe¹⁵ bzw. mit den von Cicero und anderen berichteten, in die 60er Jahre datierten *prodigia*¹⁶, weiterhin die Übereinstimmung der Umstände und der Interpretationen erlauben vorzusetzen, dass die Annahme durchaus berechtigt sei, auch wenn wir keine,

¹⁵ Grom.Vet., I, pp. 348 skk., siehe dazu *W.V. Harris, Rome in Etruria and Umbria. Oxford 1971, S. 34, Anm. 2.*

¹⁶ Siehe noch *A.S. Pease, CIPH 14 (1919) S. 175–177.*

der Sulla-Biographie ähnliche Information haben, dass die Zeitgenossen es für möglich hielten: Ciceros Konsulatsjahr werde ebenfalls ein Wendepunkt im Leben Roms sein, und diese Erwartung wurde durch gewisse Berechnungen sogar bekräftigt, und diese Kalkulationen müssen wir nicht zuletzt wegen der damaligen bedeutenden Rolle des Neopythagoreismus in Betracht ziehen, umso mehr weil uns in dem späteren *De re publica* und besonders in dem *Somnium Scipionis* unmissverständlich diese begegnen. Als Beweis hierfür sollen hier folgende Fakten stehen, und auch die an sie anknüpfbaren Interpretationen, die alle die besondere Bedeutung des Jahres 63, eventuell seine Interpretation als *fatalis annus* suggerieren. Einerseits wissen wir, dass in der Zeit von Caesar ein gewisser chronographos, Kastor von Rhodos tätig war, der das erste Jahr Roms in die Zeit 764/63 v. Chr. datierte. Ihm folgte später der Autor des *excerpta barbari* (ibid., S. 248–249). Daraus folgt eindeutig, dass zur Zeit Ciceros eine *aera* im Umlauf war, auf deren Grund das siebenhundertjährige Jubiläum Roms in das Konsulatsjahr Ciceros fiel, welcher Umstand eine geeignete Gelegenheit sowohl für die Rolle des ‘neuen Romulus’ als auch für die Darstellung des Jahres als *fatalis annus* bot, da in der Berechnung der Lebensdauer die Zahl 7 vorkam, die bei der Bestimmung des Lebensalters sowohl die neopythagoreischen als auch die sonstigen ärztlichen Rechnungen für sehr wichtig hielten.

Die Propaganda des Redners-Politikers wurde aber auch durch eine andere Rechnungsweise unterstützt, und Cicero konnte auch diese nicht als eine, die andere ausschliessende Methode ablehnen, da, wie wir sehen konnten, das Werk *De re publica* ebenfalls mit dem Nebeneinander der verschiedenen Kronologien spielte. Die andere *aera*, die Cicero ebenfalls gelegen kommen konnte, war die von Cincius Alimentus, die – wie wir es in *De re publica* erfahren konnten – der Konsul des Jahres 63 ohne Zweifel kannte. Nun, wenn wir von dieser Chronologie ausgehen, die die Gründung der Stadt in das Jahr 729 v. Chr. datiert, und auch in Betracht ziehen, welche Bedeutung die Alten den mystischen Zahlen wie 666 oder deren Hälfte 333¹⁷ zuschrieben, leuchtet es ein, dass einerseits 63 v. Chr. das 666. Jahr nach der Gründung der Stadt war, das heisst – einer gewissen Auffassung entsprechend – dieses Jahr war tatsächlich ein als fatal zu qualifizierendes Jahr, und andererseits war das Jahr 63 zugleich das schicksalvolle 333. Jahr nach der Unterwerfung von Veii 396 v. Chr., weil für die Römer die Unterwerfung der etruskischen Stadt eine entscheidende Wende in ihrer Stadtgeschichte bedeutete.

Hier angekommen können wir die Frage nicht umgehen, inwieweit Cicero selbst an diese Vorstellungen glaubte, bzw. ob all dies für ihn nichts anderes

¹⁷ B.G. Niebuhr u. vgl. O. Leuze, Die römische Jahrzahl. Tübingen 1909, S. 38 ff.

als Propagandamanöver war. Es ist jedenfalls eine Tatsache, dass in der gegebenen Periode solche Berechnungen durchaus üblich waren, und auch eine hervorragende Persönlichkeit der Zeit wie M. Terentius Varro eine anfertigen liess, bzw. die auch einsetzte. Wir wissen über ihn z.B., dass er im Zeichen der eigenen Chronologie den Horoskop der Zeugung und Geburt des Romulus durch seinen Freund, den aus Firmum stammenden L. Tarutius,¹⁸ der zugleich auch mit Cicero in gutem persönlichen Kontakt war, anfertigen liess. Obwohl Cicero als Denker dessen Argumentation mit Hilfe einer stoischen Beweisführung in Frage stellte (*De divinatione* 2,47,98) versuchte er jedoch als praktischer Politiker die Staatsreligion, bzw. was als solche funktionieren konnte, in den Dienst seiner konkreten politischen Bestrebungen einzusetzen,¹⁹ wie er es sowohl im Jahr 63 v. Chr. als auch in der zweiten Hälfte der 50er Jahre zur Zeit der Niederschrift von *De re publica* tat. Vor allem aber im letzten Fall gingen seine Vorstellungen bei weitem nicht in Erfüllung, da die Periode des Bürgerkrieges zwischen Caesar und Pompeius und die *dictatura* Caesars ihm einen Strich durch die Rechnung machten. Doch die Ermordung des dictator am 15. März 44 flösste dem einstigen Autor von *De re publica* neue Hoffnung auf die sehnlichst gewünschte Verwirklichung des ideellen römischen Staates ein. Feierliche Gelegenheit dafür bot nicht nur Caesars Tod weil das siebenhundertjährige Jubiläum Roms in den geschichtlichen Erwartungen fortwährend vorhanden war. Einerseits, nach der Interpretation von Soltau, welche höchstwahrscheinlich die Vorstellungen vieler Römer widerspiegelt, hätte Rom im Jahre 45 v. Chr. nach der Chronologie Catos das siebte Jahrhundert seines Bestehens vollendet; andererseits erschien im Juli 44 während der Festspiele, die Octavian zu Ehren der Weihe Caesars zum Gott arrangierte, ein Komet, der dann sieben Tage lang am Himmel glänzte, und man hielt es für die Seele des unter die Himmlichen aufgenommenen Caesar (Suet., *Iul. Caes.* 88).²⁰ Über dieses *sidus Iulium* (*Caesaris astrum* Verg., ecl. 9,47) äusserte Volcatius haruspex in

¹⁸ Maury, *Lettre d'Humanité* 3 (1944) S. 71 ff. und N. Horsfall, *Virgil's Roman Chronography: A Reconsideration*. CIQ 24 (1974) S. 11–115.

¹⁹ Vgl. P. Brind'amour, *Recherches chronologiques*. Ottawa 1983, S. 240 ff.: «Tarutius et l'horoscope de Rome». S. noch Münzer–Kroll, RE, s.v. «Tarutius»; O. Leuze, op. cit., S. 227 f.; P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*. Limoges 1936, S. 168–171; F.K. Ginzel, *Handbuch der mathematischen u. technischen Chronologie*, II, Leipzig 1911, S. 194 f.; L. Holzappel, op. cit., S. 241 f.; Th. Mommsen, op. cit., S. 146–147.

²⁰ 20. Darüber s. R.J. Goar, *Cicero and the State Religion*. Amsterdam 1972, S. 99, vgl. Philippson, RE, 13A, 1939, Sp. 1157. S. noch U. Heibges, *Cicero. A Hypocrite in Religion?* AJPh 90 (1969) und A. Momigliano, *The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C.* ClPh 79 (1984) S. 209. Dagegen spricht S.W. Rasmussen, op. cit. (Anm. 6) S. 9–24. Vgl. auch B. Macbain, *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*. Bruxelles 1982.

der Volksversammlung, dass dieser Stern das Ende des neunten *saeculum* bzw. den Anfang des zehnten bedeutete, das man, – wie es uns bekannt ist – in Betracht auf das *nomen Etruscum* für das letzte hielt, was viele Römer zum Nachdenken darüber bewegte, was das Schicksal des siebenhundertjährigen und in dem letzten Jahrhundert so viele Krisen erlebten *populus Romanus* sein wird.

Cicero sieht das Pfand der Zukunft in dem harmonisch ausgeglichenen Staat, in einem auf *aequitas*, *honestas* und *humanitas* aufbauenden Staat, wie er zur Zeit seines Konsulats existierte. Unter diesem Aspekt hält der Konsul des Jahres 63 in *De officiis* seine eigene Regierung mustergültiger als selbst die von Romulus, in dem er einigermaßen ein Vorbild Caesars, des dictator ahnen lässt. Hier beteuert Cicero noch offener den korrektiven Charakter seiner eigenen Regierung, als Pfand eines neuen Zeitalters, währenddessen auch die Möglichkeit auftauchte, dass Caesar eigentlich ein neuer Catilina sei (siehe Lucan., b.c. 2,541 ff.), also ein neues Opfer à la Remus, und von dieser vorher bereits erwähnten Aufgabe eines ‘neuen, besseren Romulus’ steht das Programm des Octavianus-Augustus, der sich als ein Romulus erscheinen lassen wollte, welcher mit seinem Bruder, Remus *in concordia* zu leben fähig sei nicht zu fern.

Dieser propagandistische Gedanke erwies sich als ebenso fruchtbar für die augusteische Literatur, wie die Vorstellung der Läuterung und des Beginns der neuen Epoche im Zusammenhang mit den *ludi saeculares*, und all dies wirkte sich auch in den weiteren Jahrhunderten auf die kaiserliche Propaganda aus, und auch auf deren Opposition; es markierte den geistigen Horizont durchaus verschiedenartiger literarischer Werke, und beeinflusste den recht unterschiedlichen Charakter von verschiedenen künstlerischen Leistungen.²¹ Bereits in meiner früheren Studie habe ich angedeutet: das Vorgehen von Cicero und Cato blieb nicht ohne Resonanz, weil selbst der Kaiser Claudius vermutlich auch bemüht war, den Glanz der 47 nach Chr. von ihm selbst veranlassten achthundertjährigen Feier mit einem historischen Werk zu erhöhen, und – um ein späteres Werk zu erwähnen – stand auch die Epitome von Florus im Zusammenhang mit den 147/148 zelebrierten neunhundertjährigen Feiern, mit denen, die Antonius Pius mit einem Glanz feiern liess, der bei ihm sonst ganz ungewohnt war. Die Beispiele liessen sich noch vermehren, nicht nur mit Vergil und Horaz, sondern auch mit Tibull und Properz angefangen über

²¹ Vgl. J.T. Ramsey, Mithridates, the Banner of Ch'ih-yu, and the Comet Coin. HSCIPh 99 (1999) S. 197 ff. und M. Molnár, Mithridates Used Comets on Coins as a Propaganda Device. The Celator 11 (1997) S. 6–8.

Aurelius Victor bis zur *Historia Augusta* und sogar bis Zosimos²². All das zu verfolgen wäre durchaus aufschlussreich, doch es würde den engen Rahmen eines kleinen Zeitschriftenbeitrags sprengen, deshalb bitte ich um Nachsicht; zugleich jedoch die Hoffnung formulierend, dass das Versäumte vielleicht bei anderer Gelegenheit nachgeholt werden kann.

²² Vgl. *D. Brodka*, Die Romideologie in der römischen Ideologie der Spätantike, Berlin etc. 1998; *Ph. Ayres*, Classical Culture and the Idea of Rome in the Eighteenth-Century England. Cambridge 1997; *H. Bruhns-J.-M. David-W. Nippel* (Hrsg.), Die späte römische Republik – La fin de la république romaine: un débat franco-allemand d’histoire et d’historiographie. Rome, EFR, 1997; s. noch *J. Pucci*, The Full-Knowing Reader. Allusion and the Power of the Reader in the Western Literary Tradition. New Haven–London 1998; bzw. Roman Presences. Reception of Rome in European Culture, 1789–1945, ed. by *C. Edwards*, Cambridge 1999. Am neuesten s. den Sondernummer der Zeitschrift Der Altsprachliche Unterricht 43 (2000).

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XXXVI.	2000.	p. 89–92.
--	--------	-------	-----------

‘NATURA ARTIFEX’ IN PROPERTIUS 1,2,13*

BY WYTSE KEULEN

This study focuses on the interpretation of the convoluted and much debated phrase *litora natiuis persuadent picta lapillis* (v. 13) in the context of Propertius 1,2¹, a poem which revolves around the theme of ‘Beauty Unadorned’. After discussing some problematic aspects concerning syntax and semantics, the study aims to present a new interpretation of the line, and to corroborate the proposed sense by viewing it in light of an original Propertian play with traditional literary *topoi*.

The transmitted reading *persuadent* has presented scholars with problems of both semantic and syntactic nature. Various conjectures have been proposed, none compelling.² Those who choose to retain *persuadent* often interpret it in the wrong sense of ‘entice’ or ‘invite’,³ taking *natiuis ... lapillis* as an instrumental ablative with *picta*: ‘Mit natürlichen Steinchen geschmückt’.⁴ Another interpretation is given by *H. Heubner* who takes the ablative *natiuis ... lapillis*

* The research for this article was financially made possible by the Dutch Organization for Scientific Research (N. W. O.). I thank Annette Harder, Ruurd Nauta (University of Groningen), and Michael Hillen (Thesaurus Linguae Latinae) for their valuable criticism.

¹ For the debate on the interpretation of *persuadent* see e.g. *A. E. Housman, Review: H. E. Butler, Sexti Propertii Opera omnia*. CR 19 (1905) pp. 317–20 (318), now printed in *J. Diggle & F. R. D. Goodyear, The Classical Papers of A. E. Housman*, vol. II (Cambridge 1972) pp. 630–636 (632): ‘Down to the new Pentecost, which happened somewhere about 1880, no one, – not even Vulpius and Hertzberg, who could understand most things, – could understand *persuadent*. Since 1880 everyone can understand it, but no two persons understand it alike’.

² E. g. *pergaudent* (Enk); *Baehrens*’ conjecture *praeifulgent* is printed by *Goold* in the text of his Loeb-edition. For an extensive list of conjectures see *G. R. Smyth, Thesaurus Criticus ad Sexti Propertii Textum*. Leiden 1970. *Shackleton Bailey* ad loc. considers *sua gaudent*, but states that ‘the true reading cannot on existing evidence be restored with any rational confidence’. The editions of *Barber* 1960² and *Fedeli* 1984 put the word between *crucis*.

³ Cf. *Rothstein* ad loc.: ‘ladet ein zu längerem Aufenthalt’; this was criticised by *F. Leo* in his review of *Rothstein*’s commentary (Ausgewählte Schriften, vol. II [Roma 1960], p. 195). *A. Pasoli*, In Propertii Monobiblon commentationes. Bologna 1957, p. 22 interprets similarly, and supposes ‘ad se admiranda’ implied, which *Grimal* in his review (REL 36 [1958] p. 307) rightly refutes.

⁴ As translated by *R. Helm*, Propertius, Gedichte. Berlin 1978².

as instrumental with *persuadent* and regards *picta* (sc. *litora*) as object of *persuadent*.⁵ However, as Camps ad loc. observes, the verb *persuadere* always means ‘induce someone to do or believe something’; an absolute use in the sense of ‘*allicio*’ is not attested elsewhere. This observation is confirmed by the lemma *persuadeo* in the *Thesaurus Linguae Latinae*, which shows with supportive linguistic evidence that *persuadent* can be retained,⁶ following Vahlen’s explanation of the syntax (*persuadent picta lapillis* = *persuadent se picta esse lapillis*).⁷

In accordance with the syntactical explanation by *ThLL*, the verb *persuadere* should be interpreted here in the sense of ‘inducing someone to believe something’. In this context, it specifically denotes the convincing of someone that a fact or a thing, as suggested by vision, is *r e a l* or *t r u e*.⁸ The content of the visual suggestion is expressed by *picta lapillis*. This leads us to the problem of the function of *lapillis*. As we have seen above, most commentators and translators take *natiuis lapillis* as an instrumental ablative either with *persuadent* or *picta*.⁹ In my opinion, a choice between the two would overlook a Propertian word play with the expression *pingere lapillis* in the technical sense of ‘mosaicking’,¹⁰ which gives the word *lapillis* the double

⁵ H. Heubner, *Propertiana*. *Hermes* 89 (1961) pp. 382–384, esp. 382: “‘die Gestade reden mit ihren natürlichen Steinchen g e m a l t e (Gestade) ein’, d. h. sie suggerieren dem Beschauer kunstvolle, farbenprächtige Mosaik”. Luck followed Heubner in his translation: ‘Küsten täuschen mit natürlichen Steinchen ein buntes Mosaik vor.’ Cf. H. D. Jocelyn (*Gnomon* 37 [1965] pp. 371–4) in his review of Luck’s translation (p. 373): ‘extremely forced’. Although this interpretation (taking *persuadere* as a transitive verb in the sense of ‘*fingerere*’, ‘*simulare*’) rightly points to a visual suggestion of a mosaic (see below), it cannot be supported by any linguistic evidence.

⁶ See *ThLL* s.v. *persuadeo* (vol. X 1, 1767, 19 sqq.), citing as a syntactical parallel *Hier. epist.* 45,5,2 (ii), *quibus resurrectio persuasit corporum* (sc. *se ueram esse*); cf. also *Aug. epist.* 137, 9 *iam illud, quod in somnos soluitur* (sc. *Christus*) ... *hominem persuadet hominibus*.

⁷ J. Vahlen, *Gesammelte Philologische Schriften*, II (Leipzig 1923), pp. 113–114, originally appeared as *Beiträge zur Berichtigung der Elegien des Propertius*. *Berliner Monatsberichte* 1881, pp. 335–362, at 340–342.

⁸ For *persuadere* in a context of visual suggestion cf. *Tert. anim.* 17,2 *mendacium uisui obicitur, quod remos in aqua inflexos uel infractos adseuerat* ..., *quod turrem quadrangulatam de longinquo rotundam persuadeat* and *Ampel.* 16,5 *Pseudophilippus ... cum ex similitudine formae Philippi filium se persuasisset*.

⁹ A. Allan, *Propertius’ persuasive shores*. *LMC* 26 (1982), pp. 65–67 unconvincingly suggests that *persuadent* means ‘prevail upon’, and that *lapillis* is a dative, which would produce the meaning ‘the shores prevail upon their own natural stones so that they become embellished’.

¹⁰ The word *pingere* in the sense of ‘mosaicking’ is attested in *Plin. nat.* 22,4 *herbis tingui parietes nec pingi lapide* and *Stat. silv.* 1,3,55–6 *uarias ubi picta per artes gaudet humus superatque nouis asarota figuris*. See W. R. Smyth, *Interpretationes Propertianae*. *CQ* 43 (1949) pp. 118–125, who (118) cites the Statius parallel for the sense of *pingere* = mosaicking, but reaches different conclusions on the interpretation of our passage as a whole. Cf. *OLD* s.v. *pingo* 3. For

function of instrumental ablative to both *persuadent* and *picta*. *Lapillis*, then, forms the ‘axle’ of the opposition between *natiuis* and *picta*, between Nature and Art: ‘by (the force of) its n a t u r a l pebbles the seashore induces to believe that it is decorated by m o s a i c-stones’, or, paraphrased in Latin, ‘*n a - t i u i s lapillis litora persuadent se p i c t a esse lapillis*’.

The opposition between Nature and Art is pivotal in this poem, in which the poet dissuades his love from concealing her natural beauty with artificial make-up and dress. Propertius appears very familiar with the *topos* of deprecating the use of artificial aids to natural beauty, a *topos* he also uses in 1,15 and 2,18.¹¹ To support his plea for unadorned beauty, he names several *exempla* in which nature is presented as superior to artificial counterparts (vv. 10 *melius*, 11 *formosius*, 14 *dulcius*). However, his *exempla* from nature in the present poem do more than simply support a traditional ‘aesthetics of the natural’.

In the *exempla*, Nature not only possesses the crafts by itself that man has to acquire for his own advantage (*sciat indociles currere lympa uias*), she also possesses the skill to deceive the viewer into believing that she is a piece of art: *litora natiuis persuadent picta lapillis*. Thus, Nature surpasses art even in the skill of creating illusions, since it persuades the beholder that what he sees is not nature but art. The deception is double. A similar two-stage deception occurs in v. 21 sq., where the natural complexion of the heroines from the mythological *exempla* is compared to the colour used by the painter Apelles, whom the ancients regarded as the most skilful in the deceptive art of creating visual illusions of reality.¹²

In his description of the powers of nature, Propertius elaborates and modifies the traditional aesthetic paradox of ‘artfulness by the very lack of adornment’ which belongs to the ‘Beauty Unadorned’ *topos*,¹³ by strongly emphasising

lapillus = mosaic-stone cf. Prop. 3,3,27 *hic erat affixis uiridis spelunca lapillis*; Hor. *epist.* 1,10,19 *deterius Libycis olet aut nitet herba lapillis* (sc. *pauimento insertis*), also cited below; more examples at *ThLL* s.v. *lapillus* 947,63 sqq. Cf. also Lucan. 10,115 sq. *purpureusque lapis, totaque effusus in aula / calcabatur onyx*.

¹¹ A comprehensive account of this *topos* is found in A. Knecht, Gregor von Nazianz, Gegen die Putzsucht der Frauen. Verbesserter griechischer Text mit Übersetzung, motivgeschichtlichem Überblick und Kommentar. Heidelberg 1972, esp. pp. 51 f.; see also Hunter on Eubulus frg. 98.

¹² *Sed facies aderat nullis obnoxia gemmis, / qualis Apelleis est color in tabulis*. On Apelles’ fame as consummate *artifex* cf. Prop. 3,9,11 *in Veneris tabula summam sibi poscit Apelles*; cf. also Plin. *nat.* 35,79; see J. Elsner, Art and the Roman Viewer. The Transformation of Art from the Pagan world to Christianity. Cambridge 1995, pp. 15 ff.

¹³ For the aesthetic paradox cf. Cic. *Att.* 2,1,1 *quamquam tua illa (legi enim libenter) horridula mihi atque incompta uisa sunt, sed tamen erant ornata hoc ipso quod ornamenta neglexerant, et, ut mulieres, ideo bene olere, quia nil olebant, uidebantur*; Ov. *am.* 1,14,19 sqq. *saepe etiam nondum digestis mane capillis / purpureo iacuit semisupina toro / tum quoque erat neglecta decens ...; ars* 3,153 sq. *et neglecta decet multas coma; fast.* 2,763 sq. *forma placet niueusque color*

ing the superiority of Nature to Art regarding craftsmanship. Propertius is original here in making a connection with another traditional conception, the one of the miraculous artistry of *Natura artifex*.¹⁴ We find a similar reference to Nature's ability to form a picture in the mind of the beholder as if he were contemplating a piece of art in Ovid's description of an arch hollowed in sandstone, looking like a fine piece of architecture (*met.* 3,157–160)¹⁵:

cuius in extremo est antrum nemorale recessu
arte laboratum nulla: *simulauerat artem*
ingenio natura suo: nam pumice uiuo
et leuibus tofis *natiuum* duxerat arcum.

Rather than illustrating the simple charm of unadorned beauty, Propertius' *exempla* represent Nature as revealing an inborn ingenuity for innovations and refinements, which in other contexts are associated with sheer artificiality created by humans. This is particularly evident in the *exemplum* of the mosaic illusion.¹⁶ The implications of the *exemplum*, then, confirm the purport of the poem. Why should we give ourselves away to beguiling artificial luxuries? They do not offer anything close to natural beauty. No make-up will stand against Nature's art of persuasion. Natura does not need *ars* to be *Artifex*.

flauique capilli,/ quique aderat nulla factus ab arte decor; Apul. met. 2, 9 sed in mea Fotide non operosus sed inordinatus ornatus addebat gratiam.

¹⁴ On the *topos* of *Natura artifex* see M. Beagon, Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder. Oxford 1992, pp. 31–2, 65–6, 79, 85–6, 130–1, 141.

¹⁵ Other examples from Ovid: *met.* 2,855–6 *cornua parua quidem, sed quae contendere possis / facta manu, puraque magis perlucida gemma*; 11,235–6 *est specus in medio, natura factus an arte / ambiguum, magis arte tamen*. Cf. also Sen. *contr.* 10 praef. 9 *in picturam nemora surgentia*; Plin. *nat.* 12,22 (on the *figus*) *ut ... nouam ... sibi progeniem faciant circa parentem in orbem quodam opere topiario*; Claud. *carm. min.* 26,43 sqq.

¹⁶ For the Romans, mosaics are a paradigm of foreign luxury and degenerate artificiality, against which Cato had already fulminated, apud Fest. p. 242 *pauimenta Poenica marmore Numidico constrata*. In a poem in which he praises natural beauty and faults imported artificial luxuries, Horace asks (*epist.* 1,10,19): *deterius Libycis olet aut nitet herba lapillis*? Notably, in the subsequent lines Horace favourably compares natural streams to artificial aquaducts, *purior in uicis aqua tendit rumpere plumbum / quam quae per pronum trepidat cum murmure riuum*? (cf. Prop. 1,2,12).

ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.	XXXVI.	2000.	p. 93–98.
--	--------	-------	-----------

UNA NOTA A PHAEDR. 3. 13.

DI MARIA GRAZIA BAJONI

Nella letteratura greca e latina la vespa, a differenza dell'ape, l'insetto ad essa più affine, non sembra avere rivestito alcuna funzione simbolica specifica: le api nascono dal bue (o da un altro bovino simile, dal toro o dal vitello) e sono *fructuosae* come l'animale da cui traggono origine, ritenuto da vivo π©g-crĥston gŸnoV, da morto gennaŰàn ti crÂma kaØ ĵxiŸpainon (Ael. Hist. anim. 2.57); di conseguenza, mŸlittai goin —k t÷n —ke×nou leiy©nwn —kfēontai, zE-on filergàton (ibid.). Le vespe, invece, come i calabroni, nascono dal caval-lo: *bellator equus crabronis origo est* (Ovid., met. 15.368) e da esso la loro stirpe ha ereditato l'aggressività¹. Anche le api sono dette *iracundissimae* e *pugnacissimae* in Sen., clem. 1.19.3, ma più, di frequente, l'etologia relativa alle api ne mette in evidenza la propensione all'eroismo: *pulchramque petunt per vulnera mortem* (Verg., Georg. 4.218) e

illis ira modum supra est, laesaeque venenum
morsibus inspirant, et spicula caeca relinquunt
adfixae venis, animasque in vulnere ponunt (ibid. 236–238).

Si potrebbero facilmente considerare le vespe come api selvatiche, secondo uno schema oppositivo e complementare di fecondità / sterilità che vede contrapposto, ad esempio, l'olivo e l'olivastro, o secondo l'antitesi di ordine / anarchia, per cui le api vivono in una società regolata da leggi che può diventare perfino un modello per la convivenza civile e politica degli uomini: *natura enim commenta est regem, quod et ex aliis animalibus licet cognoscere et ex apibus...Exemplar hoc magnis regibus ingens* (Sen., clem. 1.19.2–3). In Artem. 2.22 le api hanno una connotazione ambigua:

MŸlissai gewrgoŰV mžn kaØ toŰV —x aât÷n ~cousi tÂn —rgas×an ĵgaJa×: toŰV dž ĵlloiV

¹ Sulle origini e le implicazioni simboliche della vespa / calabrone, si veda M. Bettini, *Antropo-logia e cultura romana. Parentela, tempo, immagini dell'anima*, Roma 1994 (3 rist.), pp. 220–227.

tarac^aV shma×nousi di^a tán bàmbon kaØ traēmata di^a tá kÿntron kaØ nàson di^a tá mÿli kaØ tán kàron

mentre le vespe sono del tutto nocive: SfÂkeV dž p«si kako×.

Le vespe, inoltre, non hanno *reges* e sono carnivore: *omnes carne vescuntur contra quam apes quae nullum corpus attingunt* (Plin., nat. 11.71), sono com-plessivamente inutili quando non pericolose: impossibile instaurare un' analo-gia o un nesso metaforico fra la loro società e quella umana. Per limitarci al mondo antico, la simbologia legata all'ape è diffusamente e variamente attes-tata in ambito iconografico, oltre che letterario, a partire dalle civiltà dell'Egit- to, del vicino Oriente e di Creta fino alla cultura gallica, Merovingia e oltre; il Cristianesimo non avrebbe mancato di appropriarsi di un emblema tradizionale e straordinariamente duttile: in Paul. Nol., Epist. 9.2 l'ape è detta *mystica*², e le api sono state impresse sulla casula di Sant'Apollinare, sciame simbolico di anime beate viventi nel mistico alveare celeste³. Tuttavia, l'ape, si è già visto, non è esente da una connotazione negativa e uno sciame di api poteva essere un cattivo presagio come, ad esempio, in Verg., Aen. 7. 64–67; Liv., 21.46; Plu-tarch., Brut. 48; d'altra parte, non sempre la vespa era ritenuta dannosa: se si considera la vespa – icneumone (o icneumone volante) localizzata in Armenia, distruttrice delle locuste, emerge una valenza positiva che approda a una sim-bologia che vede l'insetto emblema del nemico del male e immagine di Cristo Salvatore.⁴

La bellicosità resta, comunque, la caratteristica delle vespe (la differenza con il calabrone era minimamente avvertita): l'espressione proverbiale *inritabis cabrones* attestata in Plaut., Amph. 707 può risalire ad Aristoph., Vesp. 404: $\epsilon\eta\tau\iota\upsilon\ \frac{1}{4}m\div n\ \acute{U}rg\times\acute{s}\acute{\iota}\ t\acute{A}n\ sfhki\circ n$ e ibid. 223–224: $t\acute{a}\ g\ddot{Y}noV\ 'n\ \tau\iota V\ \acute{U}rg\times\acute{s}\acute{\iota}\ / t\acute{a}\ t\div n\ ger\acute{\alpha}ntwn,\ \acute{\sim}sJ,\ \acute{P}moion\ sfhki\acute{\eta}$ (cfr. anche Aristoph., Lys. 475 $\sf hki^{\eta}n$ —reJ×zein), o più genericamente a una tradizione paremiografica, come potrebbe riscontrarsi da Suda, d 1732, Macar. 7.94, Arsen. 15.84b⁵. In un epitaffio dedicato ad Archiloco, in riferimento alla sua famosa mordacità, Getulico richiama le vespe in funzione metaforica:

² Per una simbologia in ambito cristiano si veda L. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ*. Bruges 1940 (rist. Milano 1974), pp. 857–868.

³ Cfr. C. Valenziano, *Dalla iconologia della Trasfigurazione alla iconografia del Paradiso nell'abside di Sant'Apollinare in Classe*, in “La Liturgia: Celebrazione del Mistero di Cristo”, XLVIII Settimana Liturgica Nazionale. Ravenna, 25–29 agosto 1997, Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae», Sectio pastoralis, 17, Roma 1998, pp. 115–116.

⁴ Cfr. L. Charbonneau-Lassay, op. cit., pp. 893–895.

⁵ Cfr. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*. Leipzig 1890 (=Hildesheim 1962), p. 96, n. 453.

,HrŸma dÁ par©meiyon, Ýdoipàre, mÁ pote toide
kinÁsĪV tēmb% sfĀkaV —fezāmenouV (Anth. Pal. 7.71.5–6),

mentre Leonida non esitava a ricordare Ipponatte come una vespa:

,AtrŸma tán tēmbon parame×bete, mÁ tán —n çpn%
pikrán —ge×rhte sfĀc, ĵnapauāmenon (Anth. Pal. 7.408. 1–2).

Anche all’osservazione dell’agricoltore questo insetto è selvatico e dannoso:

Vespa, quae similitudinem habet apīs, neque socia est operis et nocere solet morsu, quam apes a se secernunt (Varro, rust. 3.16.19).

In particolare, la fama letteraria delle vespe è legata alla omonima commedia di Aristofane nella quale gli strali della satira sono diretti contro i processi inutili ed eccessivi; il coro delle Vespe è composto da vecchi ateniesi che indossano costumi da vespa mentre esercitano il ruolo di irosi giurati⁶, un travestimento in sintonia con il loro atteggiamento pungente nell’amministrare una giustizia esasperata, irrazionale quanto improduttiva, proprio come la vespa punge solo per aggressività gratuita.

In Phaedr., 3.13. incontriamo una vespa *iudex*. La favola si presenta come una variazione del motivo autobiografico del processo, ma una circostanza let-teraria è stata forse lo spunto più immediato, probabilmente un’ accusa mossa da *obtrectatores* o da avversari nei confronti dei quali Fedro difende il valore e l’autenticità della propria opera⁷:

Hunc obtrectare si volet malignitas,
imitari dum non possit, obtrectet licet

si legge in 4 prol. 15–16. Laddove l’orgoglio poetico dell’autore, dissimulato inizialmente con elegante vanità nell’allusivo *understatement* catulliano *libel-lus* in 1 prol. 3, è ferito dall’incomprensione umiliante di un pubblico abituato a consumare letteratura senza apprezzarla, abbiamo due favole che recano un *epimythion* criptico: *Hoc quo pertineat, dicet qui me noverit* (3.1.7) e *hoc illis narro, qui me non intellegunt* (3.12.8), comunque allusivi a giudizi negativi criticamente ingiustificati.

Se si considera che la metafora dell’ape per indicare il poeta è topica (e.g.,

⁶ Cfr. Aristophanes, *Wasps*, ed. D. M. Mac Dowell. Oxford 1987, p. 11.

⁷ Si vedano A. Marastoni, Fedro. Università degli Studi di Parma, Facoltà di Magistero, “Stu-dium Parmense”, Società Cooperativa Editrice Libreria, a. a. 1964–1965, p. 105, e Fedro, Favole, Introd., traduz. e note di G. Solimano. Milano 1996, p. 189.

Plat., Ion. 534a; Lucr., 3.11–12; Hor., carm. 4.2.27–32), si accredita l'ipotesi che la contesa possa essere stata tra Fedro-ape e plagari – fuchi:

sua cuique cum sit animi cogitatio
colorque proprius

afferma il poeta in 4 prol. 7–8 a ribadire che la sua arte non può essere imitata. Resta da chiarire perché la vespa sia stata scelta come giudice. Nella raccolta fedriana la vespa è presente, oltre che in 3.13, soltanto in App. 31. In quest'ultima favola il contesto attiene alla metempsicosi: si confrontano e discutono due insetti, una farfalla e una vespa, in cui sono trasmigrati rispettivamente un personaggio che ancora si vanta di essere stato

eloquens in pace, fortis proeliis,
arte omni princeps inter aequales (vv. 4–5),

e un *mulus clitellarius* (v. 7), evidenti metafore di un *dominus* e di un *servus*. Nell'immaginario antico la farfalla è, come l'ape, simbolo dell'anima, ma, a differenza dell'ape, può assumere anche una connotazione *feralis* e, in questo caso, proietta ombre inquietanti sulla qualità della sopravvivenza della psiche oltre la morte⁸. A Fedro, però, questo aspetto sembra interessare poco: la leggerezza della farfalla è emblematica della vanità della vita, di un orgoglio che finisce in niente: *en cuncta: levitas putris et volito cinis* (v. 6). Inoltre, in App. 31 la vespa è messa in relazione al mulo: all'ippogonia è fatta allusione attraverso il rapporto con un equino sia pure di scarso valore e non bellicoso, anzi la bellicosità della vespa è acquisita non per via, diremmo, genetica, ma per una sorta di contrappasso e tutto quadra con il significato paradossale della metafora: il *servus*, da vivo, non poteva reagire alla propria sorte (Phaedr., 3 epil. 34: *Palam muttire plebeio piaculum est*), ora che è reincarnato in una vespa, può vendicarsi delle ingiustizie patite ed è libero di nuocere a chiunque voglia: *quemcumque visum est laedis infixo aculeo* (v. 8). La conclusione ovvia è che non esiste condizione peggiore di quella dello schiavo. Sul piano della connotazione entomologica, si osserva che la caratteristica della vespa rimane la capacità di *laedere*.

Ritorniamo alla vespa-giudice di Phaedr., 3.13. Sembra, questa, l'unica attestazione di un "tribunale della vespa" dopo Aristofane e ci si interroga sul motivo per cui il poeta abbia scelto proprio la vespa a dirimere la contesa sorta fra api e fuchi. Al v. 4 si dice: *quae genus utrumque nosset cum pulcherrime*: la vespa è affine ai due contendenti, conosce il loro carattere e il loro

⁸ Cfr. M. Bettini, op. cit., pp. 210–215.

compor-tamento meglio di altri insetti (o di altri animali)⁹ e quindi può giudicare con equità. Inoltre, se si avvalora l'ipotesi di una contesa letteraria, si potrebbe leg-gere una metafora articolata su tre livelli: i fuchi, per definizione, sono ladri e inerti : *Fur qui vocabitur, ab aliis fucus* (Varro, rust. 3.16.19), sono *ignavum pecus* (Verg., Georg. 4.168) e l'immagine va bene per i plagari; le api, che vi-vono in una comunità ordinata da leggi e perciò civile, rappresentano il poeta il quale ha, o rivendica, una cittadinanza letteraria; le vespe sono selvatiche, pungono, appartengono alla dimensione della *rusticitas*, ma qui la contrappo-sizione fra *urbanitas* e *rusticitas* è ridimensionata: è la *rusticitas*, liberata dalla propria tradizionale negatività ad imporsi, una *rusticitas* che, se non si addomestica all'inutile eleganza urbana, i *mellitos verborum globulos, et om-nia, dicta factaque quasi papavere et sesamo sparsa* (Petron., 1), tuttavia non si abbina né all'*imperitia*, né al *rigor*, né alla *deformitas* (come invece biasi-merà, in ossequio alla maniera retorica, Quint., Inst. 6.1.37), rivalutata, per così dire, contro una deviata *urbanitas* che non è più in grado di comprendere la poesia autentica. E *rusticus*, per non dire *barbarus*, in un certo senso, è Fedro stesso, il quale si interroga:

Si Phryx Aesopus potuit, Anacharsis Schyta
aeternam famam condere ingenio suo,
ego, litteratae qui sum propior Graeciae,
cur somno inerti deseram patriae decus? (3 prol. 52–55).

La *rusticitas* della vespa è garanzia di equo giudizio e questa è una novità: nei *Caratteri* di Teofrasto, in riferimento al “rustico” si legge: εἴῤῥ ἔστῤῥ καταβα×-νwn —rwτÀsai tán ¡pant÷nta ... εἴ τÀμερον ὕ ¡gōn noumhñ×an ἔγει (4.25)¹⁰. La vespa, incontaminata dalla leziosa urbanità alla moda, è la sola che può comprendere appieno l'*intemptatum Romanis ingeniis opus*. Ciò che si deve sottolineare è che in Phaedr., 3.13 la vespa è inoffensiva, si comporta da giudice giusto, non mostra alcuna intenzione di *laedere* e pronuncia una sen-tenza che soddisfa chi ha effettivamente ragione: un comportamento in aperto contrasto con quello dei giudici aristofaneschi. Pertanto, si potrebbe conside-rare il riferimento fedriano alle *Vespe* di Aristofane generico, il poeta cioè si è ricordato *tout court* di un titolo famoso, oppure la relazione potrebbe essere più ricercata e ancora più consona al contesto favolistico se si tiene conto che il vecchio giudice

⁹ Così interpreta A. Marastoni, Fedro, Seneca, Persio: produzione letteraria e problematica morale nel periodo post-augusteo, Dispensa a cura di C. Faraggiana e U. Mauthe Degerfeld, Università Cattolica di Milano, a. a. 1972–1973, comm. ad loc.

¹⁰ Cito da Teofrasto, *I caratteri*, testo, introd. traduz. e comm. di G. Pasquali, seconda edizione curata da V. De Falco, con una nota al testo di F. Ferrari. Milano 1991⁴.

Filocleone è un instancabile narratore di favole e fa spesso riferimento ad Esopo (vv. 1259; 1401; 1446)¹¹; egli stesso è paragonato a un calabrone, a un'ape (v. 107), a un corvo (v. 129), a un passero (v. 207), a una gatta predatrice (v. 363)¹².

La favola fedriana che abbiamo esaminata è interessante, oltre che per il rapporto evidente con la commedia aristofanesca, anche per la famosa rilettura che ne diede La Fontaine. Se le *Vespe* di Aristofane ispirarono a Racine la sa-tira della giustizia in *Les Plaideurs*, La Fontaine riprese Phaedr., 3.13 in *Les Frelons et les Mouches à miel* (1.21), ampliando il modello e attualizzandolo in una critica rivolta al formalismo giuridico e alla lentezza delle procedure, critica suggerita, molto probabilmente, dall'istituzione nel 1665 di un Consiglio di giustizia da parte di Luigi XIV e dall' *Ordonnance civile touchant la ré-formation de la justice* del 1667, completata nel 1670 da un'ordinanza criminale.

Sia consentita un'ultima osservazione sulla "fortuna" artistica della vespa / calabrone: nella *Skazka o tsare Saltane* (*La favola dello zar Saltan*) di Rimskij-Korsakov, uno dei personaggi, Guidon, è trasformato in calabrone e il *Volo del calabrone* (III 1) è diventata una delle parti strumentali più note e apprezzate dell'intera opera.

¹¹ Indaga il rapporto fra le *Vespe* di Aristofane e il contesto favolistico K. S. Rothwell, Jr., *Aristophanes' Wasps and the Sociopolitics of Aesop's Fables*. CJ 93 (1995) pp. 233–254.

¹² Cfr. D.M. MacDowell, ed. cit., p. 17.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 99–112.</i>
--	---------------	--------------	-------------------

DIE SCHULD DES OEDIPUS (ÜBER SENECA'S TRAGÖDIE „OEDIPUS“)*

VON CSILLA SZEKERES

*Emerico Tegyei
septuagenario*

Die Beurteilung der Persönlichkeit von Seneca sowie seines literarischen und philosophischen Werks fiel im Laufe der Jahrhunderte von dem einen Extrem ins andere. Das gilt besonders für seine Tragödien, die in bestimmten historischen Etappen hochgeschätzt (16–17. Jh.), in anderen wiederum (19. Jh.) so niederschmetternd kritisiert wurden, dass man sie nicht einmal für lesenswert gehalten hat¹. Extreme Meinungen dieser Art werden heutzutage kaum mehr geäußert, da die Tragödien von Seneca heute von niemandem mit den Werten der attischen Tragödie des 5. Jh. v.u. Z. verglichen werden.² Die Fachliteratur der letzten 40 Jahre über Seneca hat nachgewiesen, dass ein derartiger Vergleich ungerecht ist und hat bewiesen, dass Senecas Tragödien auch an sich interessante und wertvolle, lesenswerte literarische Werke sind.³ Von den Wer-

* Dieser Aufsatz wurde mit der Unterstützung des OTKA-Projekts T 025317 geschrieben.

¹ Die am häufigsten zitierten übertriebenen Meinungen stammen von *J.C. Scaliger* (Poet. VI 6: Seneca ...quem nullo Graecorum maiestate inferiorem existimo: cultu vero ac nitore etiam Euripide maiorem. Inventiones sane illorum sunt, maiestas carminis, sonus spiritus ipsius.) und *A. W. Schlegel* (Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur 1817, II 27 ff.: „Sie sind über alle Beschreibungen schwülstig und frostig, ohne Natur in Charakter und Handlung, durch die widersinnigsten Unschicklichkeiten empörend.“ Über die je nach Zeitalter unterschiedliche Beurteilung der Tragödien s. die Übersicht von *B. Seidensticker–D. Armstrong*, Seneca tragicus 1878–1978. ANRW II 32.2, S. 917–921, bzw. *O. Hiltbrunner*, Seneca als Tragödiendichter in der Forschung von 1965 bis 1975. ANRW II 32.2, S. 977–984.

² Die Fachliteratur der letzten Jahrzehnte untersucht vielmehr den speziell literarischen Kontext der Dramen von Seneca. S. besonders die Studie von *R.J. Tarrant*, Senecan Drama and its Antecedents. Harvard Studies in Classical Philology 82 (1978), S. 213–263. Einen Überblick von der einschlägigen Fachliteratur gibt *O. Hiltbrunner*, a.a.O., S. 974 ff.

³ Der erste und deshalb als ausschlaggebend geltende Aufsatz, der die feindseligen Kritiken über Senecas Tragödien ablehnte und ihre historische Bedeutung bzw. Werte nachgewiesen hat,

ken, die gründlicher analysiert wurden, stellte es sich heraus, dass ihr rhetorischer Charakter kein Selbstzweck und keinesfalls das Ergebnis eines schlechten literarischen Geschmacks sei,⁴ und selbst die blutigen, horroristischen Szenen, die die Handlung oft unterbrechen, haben eine Bedeutung, die über diese Szenen hinausgeht. Es wurde klar, dass die Tragödien vielschichtig sind und dementsprechend mehrere Lesarten zulassen,⁵ so dass die wohlbekannten mythologischen Geschichten einen völlig neuen Sinn bekommen. In der Fachliteratur ging also in Bezug auf Senecas Beurteilung eine Art Ausgleich vor sich, in der Einschätzung der einzelnen Fragen herrschen aber natürlich nach wie vor äußerst unterschiedliche Ansichten.

Die meisten Diskussionen um die Tragödie *Oedipus* des Seneca berühren das Problem des tatsächlichen oder angenommenen philosophischen Hintergrunds.⁶ Die Tragödie *Oedipus* wurde schon seit langer Zeit als „Schicksalsdrama“ bezeichnet⁷ und das besagt, dass die richtige Hauptfigur der Tragödie, die allerdings mit Oedipus gleichrangig ist, das stoische Fatum selbst sei.⁸ Die philosophische Interpretation scheint tatsächlich an der Hand zu liegen: Für den Philosophen Seneca mag die aus der Mythologie wohl bekannte Geschichte die beste Gelegenheit geboten zu haben, über eine der meist diskutierten

stammt von *Otto Regenbogen* aus dem Jahre 1928: *Schmerz und Tod in den Tragödien Senecas* (Warburg).

⁴ Vgl. *B. Seidenstricker–D. Armstrong*, a.a.O., S. 924–925 mit weiterführender Fachliteratur.

⁵ *S. R.G. Tanner*, *Stoic Philosophy and Roman Tradition in Senecan Tragedy*. ANRW II 32.2, 1100–1133, besonders aber von S. 1124 („Life and Philosophy in the Plays“), wo er untersuchte, wie sich Senecas Tragödien an die Probleme der römischen Gesellschaft, an die des damaligen Lebens bzw. die stoische Philosophie und an deren Pathos-Theorie anknüpfen. Über die charakteristischen Wörter des *Oedipus*, die die Tragödie vereinheitlichen, bzw. darüber, dass deren Untersuchung zu einem tieferen Verständnis der Tragödie führt s. *Donald J. Mastronard*, *Seneca's Oedipus: the Drama in the Word*. TAPhA 101 (1970) S. 291–315. Einen Überblick über die Fachliteratur, die die politischen, soziologischen und philosophischen Bezüge der Werke untersucht, geben *B. Seidenstricker–D. Armstrong*, a.a.O., S. 927–8, bzw. *O. Hiltbrunner*, a.a.O., S. 1000–1006. Die pathologische Untersuchung von Oedipus' Persönlichkeit leistet *W. Pötscher*, *Der Oedipus des Seneca*. RhM 120 (1977) S. 324–330, über die politischen Bezüge der Tragödie berichtet *E. Lefèvre*, *Die politische Bedeutung der römischen Tragödie und Senecas 'Oedipus'*. ANRW II 32.2, S. 1242–1262.

⁶ Über die einschlägige Fachliteratur s. *O. Hiltbrunner*, a.a.O., S. 1000–1005, er schreibt zusammenfassend Folgendes (S. 1004): „Im Ganzen besteht eine gewisse *communis opinio* dahingehend, dass der Stoiker Seneca in seinen Tragödien, wenn auch in anderer Weise als in den philosophischen Prosaschriften, stoische Anschauungen zum Ausdruck gebracht und eine Wirkung in deren Sinne angestrebt hatte.“

⁷ Die Oedipus-Geschichte wurde bereits vom Alexandros von Aphrodisias (SVF II 941) als τῆς Ὀιδίπου τραγῳδίας bezeichnet.

⁸ Vgl. *G. Müller*, *Senecas Oedipus als Drama*. Hermes 81 (1953) S. 447–464. *W. Schetter*, *Die Prologszene zu Senecas Oedipus*. AU 11 (1968) S. 24; *K. Schöpsdau*, *Zur dramatischen Struktur von Senecas 'Oedipus'*. Hermes 113 (1985) S. 99.

Thesen der stoischen Philosophie, über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Schicksal, Freiheit und Verantwortung seine eigene Meinung zu erörtern. Genauso schwerwiegend sind aber auch jene Gegenargumente, die uns davor warnen, in Senecas Dichtung ein (systematisches) philosophisches System zu suchen.

Die Tragödie *Oedipus* ist natürlich ein dichterisches Werk und keine philosophische Abhandlung, so wäre es völlig verfehlt, hinter jeder Zeile irgendeinen philosophischen Gedanken zu suchen oder zu erwarten, dass die Tragödie z.B. eine stoische Theorie in ihrer Vollständigkeit erörtert. Genauso falsch ist es aber auch, wenn man den Tragödiendichter von dem Philosophen scharf trennt: *Oedipus* wurde vom gleichen Autor geschrieben, der auch die philosophischen Traktate schrieb, und dieser Autor war darüber hinaus noch Anhänger einer philosophischen Richtung, die für ihn – genauso wie für seine Zeitgenossen – viel mehr Praxis, d.h. eine Art Lebensweise war und keinesfalls nur eine Theorie. Ist es also vorstellbar, dass dieser Seneca z.B. bei der stoischen Fatum-Lehre, die die Anschauung des einzelnen Menschen grundlegend bestimmte, in seinen philosophischen Werken eine völlig andere Ansicht vertreten hat als in dem *Oedipus*, selbst wenn die Handlung und die gattungsspezifischen Vorschriften die Möglichkeit der völligen Identität ausschließen?

Nimmt man sich jedoch vor, in der Tragödie nach den Spuren der stoischen Lehre über die *eōmarmónē* zu suchen, wird man gleich mit mehreren Fragen konfrontiert. Erstens fragt man danach, welche Schicksalsvorstellung uns die Tragödie zeigt und ob diese Schicksalsvorstellung mit der Theorie vereinbar ist, die sich uns in der stoischen *eōmarmónē*-Lehre der anderen Quellen, vor allem in Senecas Prosawerken auftut. Zweitens kommt die Frage auf, was die Tragödie über das Problem der Schuld und Unschuld, d.h. über die Verantwortung aussagt, bzw. in wiefern diese Aussage mit der stoischen Auffassung in Einklang steht?

Nach unseren Quellen besteht das stoische *fatum* von einer Kette von Ursachen (SVF II 915, 917, 918, 920, 976; Cic. div. 1,55, 125), die durch die Notwendigkeit wirken. Nach den Philosophen der Stoa geschieht ja nichts ohne Ursache, sondern nur durch vorangehende Ursachen und jede Ursache ist ein Teil jener Kette von Ursachen, die als *eōmarmónē* bezeichnet wird.⁹ Nichts kann entstehen, wenn es nicht mit etwas anderem in kausaler Verbindung steht, wenn es nicht aus irgend etwas folgt und wenn es nicht gleichzeitig auch als Ursache fungiert (SVF II 945). Die *series causarum* ist also nicht als lineare kausale Kette aufzufassen, sondern als ein Gewebe von Ursachen, das das Weltall umspannt. Die Ursache ist ein Körper, dessen Wirkung in der Bewe-

⁹ Alex. Aphr. Fat. 194,24

gung besteht, so dass das Schicksal die $\delta\epsilon\nu\alpha\mu\acute{\iota}\nu$ pneumatik $\acute{\alpha}$ selbst ist (SVF II 913; I 176), die durch das pne $\acute{\epsilon}\mu\alpha$ im ganzen Kosmos anwesend und mit ihm wesensgleich ist. Deshalb kann die $\epsilon\acute{\omicron}\mu\alpha\rho\mu\acute{\iota}\nu\eta$ der *logos* des Kosmos, mit anderen Bezeichnungen $\phi\epsilon\varsigma\iota\nu$, $\eta\gamma\kappa\eta$, $\iota\lambda\lambda\epsilon\iota\alpha$, $\eta\mu\omicron\nu$ und $\iota\epsilon\theta\iota\nu$ (SVF II 913, I 175, I 98) sein, der überall und in allem anwesend ist. Die Ursachen verbinden sich in einer bestimmten, unveränderlichen und ewigen Ordnung miteinander (SVF II 945), so ist es unmöglich, dass eine Ursache unter gleichen Umständen einmal diese, ein anderes Mal jene Folgen hat.¹⁰ So führt diese Theorie der Kausalität zum Determinismus, zur ungehinderten, allumfassenden Herrschaft der Notwendigkeit. In dieser, vom Schicksal regierten Welt bleibt kein Platz für die Möglichkeit, für die Wahl und für den freien Willen.

Mit dieser Vorstellung des stoischen Fatums, die vor allem von Plutarch und von Alexandros von Aphrodisias geprägt wurde, scheint all das in vollem Einklang zu stehen, was wir über das Fatum in den Prosawerken des Seneca lesen können:

*Quid enim intellegis fatum? existimo necessitatem rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat;*¹¹ *seriem esse causarum, ex quibus nequitur fatum*¹², *diutius accusare fatum possumus, mutare non possumus: stant dura et inexorabilia, nemo illa convicio, nemo causa movet.*¹³

Vom gleichen Fatum singt der Chor im *Oedipus*, von dem Vers 980 an: *Fatis agimur, cedite fatis*, das Schicksal kann man ja nicht ändern, und all das, was wir Menschen erleiden, all das, was wir tun *venit ex alto* (V. 984); *omnia secto tramite vadunt / primusque dies dedit extremum: non illa deo vertisse licet / quae nexa suis currunt causis* (V. 987–990).¹⁴

Auf die Handlung der Tragödie übertragen bedeutet dies Folgendes: Die Tatsache, dass Oedipus seinen Vater tötete und die eigene Mutter heiratete, stellt ein Teil des Fatums, dieser notwendigen Ordnung der Beziehungen zwischen Ursache und Wirkung dar, die seit Ewigkeit besteht und nicht zu ändern ist. Zwar prophezeit Phoebus Apollo, der durch seine göttliche Natur allein fähig ist, das Gewebe von Ursachen zu durchschauen, noch vor Oedipus' Geburt die Zukunft und sowohl Laius als auch Oedipus versuchen dem Schicksal auszuweichen, es zu überlisten, das Schicksal geht aber trotzdem seinen Weg unaufhaltsam weiter: der Vatemord, der Inzest, die Grauen der Pest, die Selbstblendung des Oedipus und der Tod der Iocasta erfolgen als Teile eines

¹⁰ SVF II 945. Vgl. S. Sambursky, *Physics of the Stoics*. London 1959, S. 54.

¹¹ Sen. Nat. quaest. 2,36.

¹² Ep. 19,6.

¹³ Polyb. 4,1; vgl. Benef. 4,7,2.

¹⁴ Über die Fatumvorstellung des Seneca s. Thomas G. Rosenmeyer, *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley–Los Angeles 1989, S. 63–90 (Causes, Necessity, Gods).

im voraus geschriebenen, unabänderlichen Drehbuchs. Das Schicksal, diese böse und dämonische Kraft zwingt die Schuld auf die Menschen, die Welt, in der es waltet, ist eine Welt der Hoffnungslosigkeit, des Ausgeliefertseins, der Willkür, in der nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit auftaucht.¹⁵ Von dieser Position aus könnte man auch die am meisten beunruhigende Frage der Tragödie, die der Verantwortung ganz eindeutig beantworten, so wie es in der Fachliteratur auch von einigen gemacht wurde und wo es heißt: Oedipus sei unschuldig, er sei ein schuldloses Opfer des Schicksals.¹⁶

Dieser Gedankengang ist aber an mehreren Stellen angreifbar. Was die Verantwortung des Oedipus anbelangt, stimmt es zwar, dass er sich praktisch fast bis zum Ende für unschuldig hält, aber in Kenntnis der ganzen Wahrheit erkennt er seine Schuld an (V. 875, 916–7, 936 ff., 976, 1042 ff.). Zur Auflösung dieses störenden Widerspruchs entstanden verschiedene Vorschläge. Nach dem 1991 erschienenen Aufsatz von *P.J. Davis*¹⁷ ist Oedipus wirklich schuldig, selbst wenn er seine Schuld wider seinen Willen und seine Absicht begangen hat, da er die Wahrheit nicht kannte. Zum richtigen Verständnis müssen wir unsere Vorstellung von der Schuld modifizieren – schreibt der Verfasser, in diesem Stück verbindet sich nämlich die Schuld nicht mit der Absichtlichkeit.¹⁸ Meines Erachtens liefert diese Behauptung keine ausreichende Erklärung für das Problem der Verantwortung, genauso wie auch der Lösungsversuch, wonach Oedipus in dem Sinne schuldig sei, dass er ein Teil des schuldigen Universums sei. In der Tat aber und aufgrund unserer moralischen Logik sei er jedoch unschuldig, so wie er auch nach der Stoa unschuldig gewesen sein müsse, da diese philosophische Schule die Taten je nach der Absicht und nicht nach dem Ergebnis beurteilt habe. Die Absichten des Oedipus seien nicht schuldbelastet, der Begriff von der Schuld des Oedipus sei also philosophisch betrachtet nicht orthodox, so wie auch vieles andere in dem Stück mit der stoischen Lehre unvereinbar sei.¹⁹

Es ist bedenkenswert, dass nach der Stoa die seelische Disposition der handelnden Person bei der Beurteilung seiner Handlungen ausschlaggebend ist, so

¹⁵ Da dies mit den Vorstellungen der Stoiker über das geordnete Weltall nicht vereinbar ist, wird in der Fachliteratur die stoische Interpretation des Stückes von vielen abgelehnt. Vgl. *Donald J. Mastronarde*, a.a.O., S. 309.

¹⁶ Für die Unschuld des Oedipus argumentiert z.B. *W. Pötscher*, a.a.O., S. 326.

¹⁷ *P.J. Davis*, Fate and Human Responsibility in Seneca's *Oedipus*. *Latomus* 50 (1991) S. 150–163.

¹⁸ Die Tatsache, dass diese Auffassung im Gegensatz dazu steht, was wir in Senecas Prosawerken lesen können, ist nach *Davis* nicht ausschlaggebend, weil in seinen anderen Tragödien, wie z.B. in der Tragödie *Phoenissae*, die dem *Oedipus* sehr nahe steht, findet man auch diese Ansicht vor.

¹⁹ *Joe Park Poe*, The sinful Nature of the Protagonist of Seneca's *Oedipus*. *Ramus* 12 (1983), S. 140–158.

dass man zwischen richtigen Handlungen (katorJómata), die aus richtiger seelischer Disposition kamen und richtigen Handlungen, die aus falscher, unrichtiger Disposition stammten und schließlich falschen Handlungen (Amar-tŕmata), die einer falschen seelischen Disposition entstammten, unterschieden hat. Die Taten des Oedipus können wir aber mit Hilfe dieser Kategorien kaum beurteilen. Einerseits deshalb nicht, weil unsere stoischen Quellen bei der Kategorisierung dieser Handlungen keinen terminus technicus für die Wörter „Wille“, und „Absicht“ aufweisen. In diesen Quellen wird nicht von Wille, sondern von Handlungen katŞtánŪrJánlŕgon und parŞtánŪrJánlŕgon berichtet.²⁰ Seneca bedient sich zwar des Terminus *voluntas*²¹, als seine Quelle dient hier aber höchstwahrscheinlich Cicero, der wiederum dieses Wort nicht für einen stoischen, sondern – durch die Vermittlung des Lukrez – für einen epikureischen Begriff verwendete.²² Andererseits kommen in der obigen, der Stoa zugeschriebenen Theorie keine bösen Taten vor, die einer richtigen seelischen Disposition entstammen.

In stoischen Texten, so auch in den Prosawerken des Seneca kann man reichlich darüber lesen, was eigentlich das Verhalten ausmacht, das unter ungünstigen, schlechten Umständen dem *bonus vir* angemessen ist: *calamitas virtutis occasio est*²³ d.h. Gott stellt denjenigen auf die Probe, den er liebt²⁴; *verberat nos et lacerat fortuna, patiamur: non est saevitia, certamen est, quod si saepius adierimus, fortiores erimus.*²⁵ Das Beste ist, wenn man Dinge, die man nicht ändern kann, einfach hinnimmt; es ist ein schlechter Soldat, der seinem Heeresführer jammernd folgt.²⁶ Der *bonus vir* wird nicht vom Schicksal mitgeschleppt, er folgt ihm freiwillig und wenn er dazu fähig wäre, würde er ihm sogar vorangehen.²⁷ *Nihil cogor, nihil patior invitus nec servio deo, sed adsentior, eo quidem magis, quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere* – liest man in *De providentia* (5,6). Nur ein Einfältiger kämpft mit dem Schicksal, nur er hält die Ordnung der Welt für schlecht, so dass er eher

²⁰ SVF III 500, 501.

²¹ SVF III 509, 517.

²² Vgl. Cs. Szekeres, Ciceros Verhältnis zu seinen griechischen Quellen in „De fato“. ACD 31 (1995) 231–236.

²³ Sen. Provid. 4,6.

²⁴ Ibidem 4,7.

²⁵ Ibidem 4,12.

²⁶ Sen. Ep. 107,9: *Optimum est pati, quod emendare non possis, et deum, quo auctore cuncta proveniunt, sine murmuratione comitari: malus miles est, qui imperatorem gemens sequitur.* Vgl. Ep. 74, 31–32., Const. sap. 19,4–5.

²⁷ Sen. Provid. 5,4 *boni viri laborant, impenduntur et volentes quidem, non trahuntur a fortuna, sequuntur illam et sequant gradus, si scissent, antecessissent.*

die Götter als sich selbst verbessern will.²⁸ *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* – so lautet kurz die allgemein bekannte Formel des Kleanthes in Senecas Formulierung (Ep. 107,11). Daraus folgt, dass nichts Jämmerlicheres und Einfältigeres gibt als im voraus Angst zu haben: Es ist nämlich irrsinnig, unserem Mißgeschick vorzubeugen.²⁹

Dasselbe liest man in dem bereits angeführten fünften Chorlied (V. 980 ff.), und daran mahnt Iocasta Oedipus am Anfang des Stückes (V. 82 ff.):

*Quid iuvat, coniunx mala
gravare questu? regium hoc ipsum reor:
adversa capere, quoque sit dubius magis
et cadentis imperi moles laebet,
hoc stare certo pressius fortem gradu:
haud est virile terga Fortunae dare.*³⁰

Es ist offensichtlich, dass Oedipus diesen Anforderungen weitaus nicht nachkommt. Von dem Anfang des Stückes an wird er von Ängsten heimgesucht,³¹ auch Creo wirft ihm seine unbegründete Furcht vor (V. 700): *Qui pavet vanos metus, veros meretur*. Für die Seuche und für sein eigenes Schicksal macht er das Schicksal verantwortlich. *Praeparetur animus contra omnia: sciat se venisse, ubi tonat fulmen* – schlägt Seneca in dem Brief 107 vor (§ 3). Oedipus bereitet sich psychisch nicht vor: seine quälenden Zweifel, sein unablässiges Schuldgefühl, dessen Grund unklar ist, werden am Ende des Prologs sozusagen unter den Teppich gekehrt, indem er die Verantwortung auf die Sphinx schiebt.³² Er will das Schicksal nicht wahrnehmen, obwohl er sich nur mit ihm zu beschäftigen scheint. Er ist der große Rätsellöser, der Creo über diese seine Begabung stolz, beinahe prahlerisch berichtet³³, er versteht, oder besser gesagt, er will die eindeutigen Anspielungen weder in Pythias Antwort (V. 233–8) noch in dem *extispicium* (V. 291 ff.) noch in den Worten von Laius (V. 626 ff.) verstehen.³⁴ Erst in der zweiten Hälfte des Stückes, von dem 4. Aufzug an

²⁸ Sen. Ep. 107,12 *hic est magnus animus, qui se deo tradidit: at contra ille pusillus et deneger, qui obluctatur et de ordine mundi male existimat et emendare mavult deos quam se.*

²⁹ Sen. Ep. 98,7.

³⁰ Der Widerspruch zwischen der Aufforderung im Chorlied und den Worten der Iocasta ist nur ein Schein: Dem Schicksal kühn ins Auge zu schauen bedeutet noch nicht, dass man sich ihm auch entgegensetzt!

³¹ Die typischsten Wörter, die von ihm für die Angst verwendet werden, sind: *timeo* (15), *timor* (22), *horreo* (25), *metuo* (26), *expavescio* (27) usw.

³² Vgl. W. Schetter, a.a.O., S. 37–8.

³³ 215–6: *fare, sit dubium licet: ambigua soli noscere Oedipodae datur.*

³⁴ In dem V. 236 wechselt Pythia in ihrer Antwort, die von Creo vermittelt wird, plötzlich von der dritten Person auf die zweite Person: *nec tibi longa manent sceleratae gaudia caedis: / te-*

strebt er mit all seinen Kräften danach, die Wahrheit aufzudecken und die Fügung des Schicksals zu verstehen.³⁵ Oedipus widersetzt sich dem Schicksal – zumindest bis zum vierten Aufzug, d.h. er lässt sich nicht von ihm führen, er wird von dem Fatum mitgeschleppt.³⁶ Hier kommt die Frage auf, ob es aufgrund der stoischen Philosophie ein Fehler oder eine Schuld sei, wenn jemand vermeiden will, dass er zu einem Vaternörder und Blutschänder wird.

Wir müssen einsehen, dass die oben angeführten Gedanken der stoischen Philosophie über das richtige Verhalten dem Schicksal gegenüber, die als Gemeinplätze gelten, auf Oedipus kaum verwendbar sind. Einerseits deshalb nicht, weil unsere Texte über *vir bonus*, *vir sapiens* sprechen, Oedipus ist es aber nicht. Andererseits aber versteht man in den angeführten Texten unter der Geltung des Schicksals irgendein Unglück, das von außen kommt. Es ist klar, dass der Vaternord und der Inzest nicht neben Unglücksfälle wie *paupertas*, *vulnera*, *acerba funera*, *iniuria* ... usw. gestellt werden können³⁷, die für den Stoiker eigentlich indifferent sind, d.h. es ist mit Recht von ihm zu erwarten, dass er Schicksalsschläge dieser Art mutig erträgt.³⁸ Die Taten des Oedipus gelten eindeutig als *scelus*³⁹ (selbst wenn er sie begangen hat, weil er die Wahr-

cum bella gerēs nātis quoque bellā relinquens, / turpis maternos iterum revolutus in ortus. Im Laufe des *extispicium* (325–328) deutet der Rauch, der Oedipus' Kopf bedeckt, eindeutig auf seine Schuld, selbst wenn er dessen genaue Bedeutung (den Hinweis auf die Selbstblendung) nicht zu verstehen vermag: *ambitque densus regium fumus caput / ipsosque circa spissior vultus sedet / et nube densa sordidam lucem abdidit.* Die Worte des Laius beziehen sich ebenfalls unmissverständlich auf ihn, besonders der Vers 634, wo es um *rex cruentus* geht, bzw. die V. 640–41: *implicitum malum / magisque monstrum Sphinge perplexum sua.* Oedipus, der Rätsellöser könnte auch die Wiederholung gewisser Schlüsselwörter wie *profugus*, *hospes* und *exul* deuten, die in dem Prolog gerade von ihm gesprochen wurden und die bei dem Leser, der die Wahrheit kennt, tragische Ironie hervorrufen: *curis solutus, exul, intrepidus, vagans* (V. 13), *non ego penates profugus* (V. 23), *infaustus hospes, profuge iamdudum ocus* (V. 80). Später, im V. 264 nennt er sich wieder *hospes: per regna iuro quaeque nunc hospes gero.* Auch Pythia spricht von *hospes* (in den V. 234–5: *si profugus Dirce Ismenida liquerit hospes / regis cede nocens, Phoebus iam notus et infans*), Laius spricht später von ihm als *exul* (in den V. 647–8: *proinde pulsum finibus regem ocus / egite exulem*). Am Ende des Stückes, in Kenntnis der ganzen Wahrheit, hört man wieder aus Oedipus' Mund: *i profuge vade* (V. 1051); *en fugio, exeo* (V. 1053). Vgl. Mastronarde, a.a.O., S. 302.

³⁵ K. Schöpsdau, Zur dramatischen Struktur von Senecas 'Oedipus'. Hermes 113 (1985) 84–100. W. Schetter, a.a.O., S. 25.

³⁶ Vgl. dazu seinen offensichtlichen Fluchtversuch am Anfang der Tragödie: *sperne letali manu / contacta regna, linque lacrimas, funera, / tabifica caeli vitia tecum invehis / infaustus hospes, profuge, iamdudum ocus – / vel ad parentes.*

³⁷ Sen. Provid. 5,9; vgl. Ep. 74,2 ff.

³⁸ Provid 6,6: „At multa incidunt tristitia, horrenda, dura toleratu“. *Quia non poteram vos istis subducere, animos vestros adversus omnia armavi. ferte fortiter.*

³⁹ Das Wort *scelus* kommt im Stück 16mal vor, 11mal davon bezieht es sich auf die Schuld des Oedipus, d. h. auf den Vaternord und auf den Inzest (V. 17, 35, 629, 631, 765, 879, 916, 937,

heit nicht kannte). Über diese Taten schreibt Seneca in *De providentia* wie folgt (6,1):

"Quare tamen bonis viris patitur aliquid mali deus fieri?" Ille vero non patitur. Omnia mala ab illis removet, scelera et flagitia et cogitationes improbas et avida consilia et libidinem caecam et alieno imminem avaritiam.

Oedipus hat, wenn auch unbewußt, die viel erwähnte Schuld begangen, er kann folglich kein *vir bonus* sein, denn diesem könnte so etwas nicht passieren: *non miscentur contraria*.⁴⁰ Die auch von Seneca oft wiederholten Gemeinplätze der stoischen Philosophie über das richtige Verhalten dem Schicksal gegenüber können also nicht auf Oedipus verwendet werden, genauso verfehlt sind aber auch die Worte der Iocasta, die ihn zu einem mannhaften Standhalten anregen (V. 82–86). Aus der zitierten Stelle von *De providentia* geht aber andererseits auch deutlich hervor, dass die handelnde Person das Schicksal nicht einfach vollführt oder erleidet, sondern dass sie daran auch beteiligt ist. Diese Beteiligung ist gerade durch die Person selbst, d.h. durch ihre Art als *bonus vir* bzw. *malus vir* gegeben. Der *vir bonus* kann gerade wegen seiner Tugendhaftigkeit nicht schuldig werden, der nicht-*bonus vir* dagegen ja.

Diese Schlussfolgerung steht mit jenen Quellen in Einklang, nach denen die Stoiker irgendeine Lösung gefunden hatten, die ermöglicht, die allumfassende Herrschaft des Schicksals mit den Begriffen Freiheit und Verantwortung zu vereinbaren. Die einschlägigen antiken Texte sind leider wortkarg, so dass man sich kein klares Bild darüber schaffen kann, wie die Stoa den Widerspruch zwischen der *fatum*-Lehre und den von der Schule gestellten hohen moralischen Anforderungen, d.h. der Verantwortung aufgelöst hat. Das wichtigste einschlägige Werk ist Ciceros *De fato* (§§ 41–45), das die Theorie, die für Freiheit und Verantwortung argumentiert, und zwar dadurch, dass sie Schicksal und Notwendigkeit voneinander trennt, *ut et necessitatem effugiat et retineat fatum*⁴¹, Chrysippos zuschreibt. Laut Cicero war Chrysippos bestrebt, es durch die äußerst komplizierte Theorie über die Unterscheidung der Ursachen zu erreichen. *De fato* und andere Quellen geben keinen eindeutigen Aufschluss darüber, ob Chrysippos zwei oder mehrere Arten von Ursachen unterschieden hat, allerdings bilden sie zwei grundlegende Gruppen: Es gibt äußere Ursachen, die zum

941, 1001, 1045). Das Wort wird durch die Bezeichnungen *nefas* und *crimen* weiter verstärkt, die vom Verfasser 4mal von 9 Vorkommen in Verbindung mit Oedipus' Schuld (die Zeilen 18, 661, 875, 1023), zweimal im Zusammenhang mit dem Erbe von Theben (V. 44, 748) und einmal in Verbindung mit dem *extispicium* werden. Vgl. *Mastronarde*, a.a.O., S. 298–9.

⁴⁰ *Provid.* 2,1.

⁴¹ SVF II 995.

Schicksal gehören und innere Ursachen, die zur Natur der Dinge gehören.⁴² Bei Cicero heißen sie *causae adiuvantes et proximae* bzw. *causae perfectae et principales*. Die Ursachen der ersten Gruppe hält Chrysippos aufgrund des ciceronianischen Textes für Ursachen, die zum Schicksal gehören und die aber zu dem Eintritt des Ereignisses nicht notwendig sind. Die *causae perfectae et principales* sind dagegen notwendige Ursachen.⁴³ Diese Einteilung geht wahrscheinlich auf die ärztliche Aitiologie zurück: So wie der Ablauf und der Ausgang einer Krankheit in entscheidendem Maße von der inneren Disposition des Organismus, von der Neigung zu bestimmten Krankheiten abhängt⁴⁴, so spielen bei dem Entstehen der *assensio*, die für Freiheit und Verantwortung von ausschlaggebender Bedeutung ist, nicht nur die Vorstellung von außen, sondern auch die Art unserer Seele eine Rolle. Auch der vielzitierte Vergleich von dem Zylinder scheint dies zu veranschaulichen: Das Wälzen des Zylinders wird von zwei Ursachen hervorgerufen. Von einer äußeren Ursache, d.h. von der Person, die ihn anstößt und dadurch in Bewegung setzt und von einer inneren Ursache, nämlich von der „Natur“ des Zylinders, dass er zum Wälzen geeignet ist. Die erste Ursache gehört zum Schicksal, die zweite gilt dagegen als notwendig. Es fragt sich natürlich, wie dieser Vergleich auf den Menschen verwendbar ist und woran man eigentlich denken soll, wenn es um die Natur des Menschen geht.

Das Wesen des Menschen ist nach der Stoa seine Seele, *pneēma*, die seinen ganzen Körper durchdringt und zusammenhält, die das Leben schenkt und deren wichtigster Teil der Sitz des Bewußtseins, das *Ēgemonikḗn* ist. Jener Teil der Seele, der uns regiert, ist bei unserer Geburt wie ein Blatt, das man beschreiben kann und auf das im Laufe unseres Lebens Begriffe kommen. Sie entstehen (*prolēyeiV*) bis zur vollständigen „Herausbildung“ des *lḗgoV* auf natürliche Art (*fusik÷V kaŘ ĩnēpitechnht÷V*), später durch Erlernen und Üben.⁴⁵ Der Begriff des moralisch Guten ist in dem Menschen auch nicht *a priori* vorhanden, d.h. er kann nicht von vornherein gut oder schlecht sein. Am Anfang macht ihn das Bedenken, später die Gewohnheit so tugendhaft, dass er nicht mehr falsch handeln kann.⁴⁶ Die Menschen werden nicht durch die Natur,

⁴² Vgl. M. Frede, The Original Notion of Cause. In: Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology. Ed. by M. Schofield, M. Burnyeat, J. Barneas. Oxford 1980, p. 241; L. Bloos, Probleme der stoischen Physik. Hamburg 1973, S. 133.

⁴³ Nach M. Pohlenz (Grundfragen der stoischen Philosophie. Göttingen 1940, S. 107–108) hat Chrysippos nur zwei Arten von Ursachen unterschieden: das *aition prokatartikon* und das *aition aiatotelson*.

⁴⁴ Über die griechische Medizin als wichtige Quelle der deterministischen Theorie s. S. Sambursky, Physics of the Stoics. London 1959, S. 60.

⁴⁵ SVF II 83.

⁴⁶ Sen. Ep. 120, 10–11.

sondern durch Lernen gut,⁴⁷ so wie man durch Lernen zum Arzt oder zum Steuermann wird. Tugend ist also erlernbar, ein schlechter Mensch kann zu einem tugendhaften Menschen gebildet werden.⁴⁸ Der gemeine Mensch neigt aber von vornherein zum Bösen, der tugendhafte neigt zum Guten⁴⁹, da die Natur, selbst wenn sie uns den Begriff des Guten nicht beibringen konnte, *semina nobis scientiae dedit*.⁵⁰ Jeder trägt seit seiner Geburt die *spermatikōn lógoi* in sich, die in der Herausbildung der moralischen Konstitution des Menschen genauso wichtige Rolle spielen, wie die in der Kindheit auf natürliche Weise gesammelten *prolēyei* bei der Entstehung der *nóoi*. Dies scheint der Tatsache zu widersprechen, dass der Mensch in der stoischen Ethik entweder tugendhaft oder schuldig ist. Da aber für die *assensio* die Natur des Menschen eine notwendige Ursache darstellt, treffen die Bösen notwendigerweise falsche, die Tugendhaften notwendigerweise richtige Entscheidungen. Da aber der gemeine Mensch sich verbessern und seine Natur ändern kann, wird die *assensio* in seiner Macht stehen. Allerdings kann er, wenn er böse ist, nicht richtig handeln, weil er durch seine böse Natur geprägt ist.⁵¹ Seneca berichtet darüber im Brief 98 (§§ 2–3) wie folgt:

Errant enim Lucili, qui aut boni aliquid nobis aut mali iudicant tribuere fortunam: materiam dat bonorum ac malorum et initia rerum apud nos in malum bonumve exiturarum. Valentior enim omni fortuna animus est: in utramque partem ipse res suas ducit beataeque ac miserae vitae sibi causa est. Malus omnia in malum vertit etiam quae cum specie optimi venerant: rectus atque integer corrigit prava fortunae et dura atque aspera ferendi scientia mollit. (Vgl. Gell. noct. Att. VII 2.)

Zusammengefasst:

1.) Oedipus ist kein *vir bonus*, weil der Gott von dem *vir bonus* alles Böse fernhält, so wie es an der zitierten Stelle von *De providentia* (6,1) zu lesen ist. Seneca versteht an dieser Stelle unter *malum* nicht irgendein Unglück oder einen Schicksalsschlag sondern schlechte Eigenschaften, schuldbelastete Natur, wie es aus der Aufzählung hervorgeht: *scelera, flagitia, cogitationes improbae, avida consilia, libido caeca, alieno imminens avaritia*.

2.) Aufgrund von stoischen Texten treten die Ereignisse als Ergebnisse von mehreren Ursachen, die gleichzeitig wirksam sind, ein. Ein Teil dieser Ursachen gehört zu dem Schicksal, ein anderer Teil zu der menschlichen Natur.

⁴⁷ SVF III 225.

⁴⁸ Diog. Laert. VII 91.

⁴⁹ SVF III 110.

⁵⁰ Sen. Ep. 120.

⁵¹ Vgl. A.A. Long, Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action. In: Problems in Stoicism, London 1971, S. 185.

Oedipus bezogen bedeutet es, dass der Vtermord und der Inzest nicht allein von dem Schicksal, d.h. von außen herbeigeführt werden⁵², Oedipus ist also nicht einfach nur ein Mittel des Schicksals, sondern der König von Theben ist für seine Schuld auch selbst verantwortlich. Seine Verantwortung ist durch die eigene Natur gegeben, diese muss die notwendige Ursache für das Begehen der Schuld gewesen sein.

Werden diese Annahmen durch den Text der Tragödie unterstützt? Viele haben bereits darauf hingewiesen, dass sich der Charakter und das Verhalten des Oedipus von dem des Oidipus von Sophokles grundlegend unterscheiden. Er trauert nicht um Theben, er beklagt sich nicht über den Verfall seines Volkes, für ihn ist sein eigenes Heil, das Glück des Königs wichtig.⁵³ Sein Gespräch mit Creon im dritten Akt – von dem V. 659 an – enthüllt eindeutig seine tyrannische Natur.⁵⁴ Die Seele des Oedipus ist krank⁵⁵, ihm fehlt offensichtlich die Vernunft zum richtigen Urteil und er scheint es selbst zu ahnen. Am Anfang des Stückes wiederholt er zweimal, dass er sich selbst nicht vertraut: *parum ipse fidens mihi met in tuto tua, / natura, posui iura* (V. 24–5; *cuncta expavescio meque non credo mihi* – V. 27). Er tut so, als ob er die richtige Gefahr, die Bedrohung nicht von außen sondern von sich selbst erwarten würde, von der eigenen Natur also, die von seiner Geburt an die Ansätze zum Bösen, die Neigung zur Schuld in sich trug.⁵⁶ So bekommen seine Worte am Ende der Tragödie einen Sinn: *saeculi crimen vagor ... qua luce primum spiritus hausit rudes / iam morte dignus* (V. 875, 877–8). Oedipus ist nicht einfach Hervorruf der Seuche, die Theben heimsucht, er ist die *lues* selbst.

⁵² In Gegensatz zu der Auffassung von J.P. Poe (a.a.O., S. 153): „The apparent difference between our play and these others is that Oedipus' will to good is thwarted by a force that seems purely external rather than by an inner impulse. Unlike Medea, Phaedra or Thyestes, Oedipus is conscious of no inner conflict; and the purity of his inner motives makes him seem both more innocent and more victimized.“

⁵³ V. 6: *Quisquamne regno gaudet?*; V. 35–6: *sperare poteris sceleribus tantis dari / regnum salubre?*; V. 242: *regi tuenda maxime regum est salus*. Vgl. W. Schetter, a.a.O., S. 34; G. Mader, Tyrant and Tyranny in Act III of Seneca's Oedipus. GB 19 (1993), S. 103–128.

⁵⁴ Vgl. Cic. Lael. 52 *haec enim est tyrannorum vita, nimirum in qua nulla fides, nulla caritas, nulla stabilis benevolentiae potest esse fiducia, omnia semper suspecta atque sollicita, nullus locus amicitiae; quis enim aut eum diligat, quem metuat, aut eum, a quo se metui putet?* Vgl. G. Mader, a.a.O., S. 103–128, der über die tyrannische Paranoia von Oedipus schreibt.

⁵⁵ Über das neurotische Verhalten des Oedipus s. W. Pötscher, a.a.O., S. 324–330.

⁵⁶ Genauso denkt darüber auch Mastronarde, der erkannte (a.a.O., S. 300), dass die Wörter *infandus*, *nefandus*, *tristis*, *cruentus* und *dirus*, die von Seneca nur in Bezug auf die Sphinx und Oedipus verwendet werden, eine metaphorische Einheit zwischen Oedipus und der Sphinx schaffen. Es ist kein Zufall, dass Laius auch Oedipus als *monstrum* bezeichnet (641): *magisque monstrum Sphinge perplexum sua*. Über weitere Parallelen zwischen Oedipus und der Sphinx s. Mastronarde, a.a.O., S. 304. Vgl. John M. Rist, Seneca and Stoic Orthodoxy. ANRW II 32.2, 2004–2006.

Das Wort, das in der Tragödie an zwei Stellen für die Seuche steht (V. 29: *ista Cadmeae lues / infesta genti*; V. 652: *Letum Luesque, Mors Labor Tabes Dolor*) bezeichnet in dem V. 107 die Sphinx selbst (*illa nunc Thebas lues / perempta perdit*), die im Werk, wie wir gesehen haben, mit Oedipus verglichen wird. Später, in den Momenten der Enthüllung der Wahrheit, an einer äußerst wichtigen Stelle, spricht Phorbas aus (V. 859): *puerile foeda corpus urebat lue*, d.h. das Fieber, das den Körper des Säuglings Oedipus quält, wird von Seneca mit gleichen Worten bezeichnet wie die zwei großen Plagen: die Sphinx und die Seuche.⁵⁷ Oedipus ist also schuldig⁵⁸: sein schlechter Charakter, seine Natur machen den Eintritt der Tragödie für unvermeidlich. Für seine Schuld muss er aber büßen: er kann nicht in den Selbstmord fliehen⁵⁹, der für den *vir bonus* die letzte Garantie für die Freiheit ist. Dieser Umstand gibt den Worten des Oedipus vor der Selbstblendung einen neuen Sinn (Zeilen 933–4): *anime, quid mortem times? / mors innocentem sola Fortunae eripit*. Dies bedeutet aber nicht, dass Oedipus, seiner Unschuld bewußt, durch den Tod vor dem Schicksal zu fliehen versucht, kurz davor hat er nämlich mehrfach seine Schuld erkannt. Das bedeutet viel mehr, dass derjenige, der *unschuldig* ist, allein durch den Tod dem Schicksal entrissen werden kann. Es geht hier nicht einfach darum, dass Oedipus büßen will, sondern darum, dass die Möglichkeit des Selbstmordes nur dem *vir bonus* zusteht, ihm aber nicht: *iam iusta feci, debitas poenas tuli* (Zeile 976). Er konnte den befreienden Tod nicht wählen, er mußte büßen⁶⁰. Die Selbstverstümmelung bedeutet also weitaus nicht einen moralischen Sieg über dem Schicksal, wie es von vielen gemeint wird, sondern eine Strafe, die nicht mit den auch von Seneca bewunderten Taten eines Cato oder Mucius Scaevola in den *Epistulae morales* (24,5) verglichen werden kann. Oedipus ist schuldig, nicht aber weil er Teil des schuldbelasteten Universums ist: das Weltall, das Schicksal, der Gott (gleich wie man es nennt) können nicht mit moralischen Kategorien dieser Art beschrieben werden. Die Schuld ist nur des Menschen Eigenschaft, sie rührt von der falschen Einstellung zum Weltall her. *Nemo fit fato nocens* – sagt Iocasta (V. 1019) und sie hat recht: Das Schicksal macht wirklich niemanden zum Schuldigen, daraus folgt jedoch nicht, dass die Schuld von dem Schicksal selbst kommt, wie sie behauptet: *fati*

⁵⁷ Zu den Vorkommen des Wortes *lues* s. Mastronarde, a.a.O., S. 303.

⁵⁸ Vgl. die Worte des Laius (630–631): *patria, non ira deum / sed scelere raperis*.

⁵⁹ Vgl. die V. 75–78: *o saeva nimium numina, o fatum grave! / negatur uni nempe in hoc populo mihi / mors tam parata?* Von dem Selbstmord als von dem letzten Mittel zur Bewahrung der Freiheit s. z.B. Ep. 51,10. (zur Analyse s. E. Lefèvre, Der Mensch und das Schicksal in stoischer Sicht. Senecas 51. und 107. Brief. AU (1983) S. 67–68.)

⁶⁰ Vgl. die V. 945–947: *iterum vivere atque iterum mori / liceat, renasci semper ut totiens nova / supplicia pendas*. Darüber, das für eine mehrfache Schuld mehrfache Strafe erteilt werden sollte s. W. Schetter, a.a.O., S. 44–45.

ista culpa est. Zur Entstehung der Schuld liefert das Schicksal nur die äußeren Ursachen, ohne die schuldige Natur des Oedipus hätte es gar nicht dazu kommen können. Oedipus selbst lehnt diese Argumentation ab, damit erkennt er sozusagen die eigene Verantwortung (V. 1020–23).

Tragödie des Seneca widerspricht also meines Erachtens weder den Prosawerken des Seneca noch unseren Vorstellungen über die stoische *Fatum*-Lehre; beide sind auch darin einig, dass sie weiterhin viele Fragen offenlassen.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 113–129.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

LACTANTIUS ON THE PASSIONS¹

BY GÁBOR KENDEFFY

Let me begin with a question: how should one go about defining the concept expressed in a fourth-century Christian writer's use of the word *affectus*? As I hope will become clear without special argumentation from what follows, Lactantius understands by this word any emotional reaction evoked by environmental stimuli without the involvement of rational thought. So, despite the fact that he uses the term to translate *πάθος* in his polemic against the Stoics, he in fact gives it a wider semantic range, closer to the Stoic *ἦρμα* (instinctual drive). If I have chosen to translate *affectus* in the title and the essay as a whole with the word "passion", that decision follows from the context of debate with the Stoics, the Peripatetics, and the Epicureans in which Lactantius propounds his theory of the passions.²

1. Naturalism or asceticism?

In this paper I propose to reconcile two tendencies in Lactantius' theory of the passions which seem to contradict one another. The attempt may seem somewhat pointless at first sight, since the scholarly literature on Lactantius has not, to my knowledge, ever so much as registered the existence of the contradiction whose illusory nature I am trying to prove.³ Even so, I believe that by following this path we will get a little closer to an understanding of Lactantius' anthropology.

For Lactantius the passions seem at times to be not only a constituent part of human nature, but in fact account for the pre-eminent place we occupy among

¹ I owe thanks to *Tamás Adamik* and *Robert Somos* for their comments on the first version of this paper from which I benefited in the writing of this second published version.

² Perhaps the best single summary of the Stoic theory of the *πάθος* and *εἶδος πάθος* is *Inwood 1985*, 127–181.

³ The most important works on Lactantius' theory of the passion are *Micka 1943*, 121ff; *Hagedahl 1958*, 338ff; *Spanneut 1969*, 150ff.

animate beings: all the passions and emotional dispositions that characterize the different animals are present together in the human being.⁴

Several times he emphasizes the point that the passions are a gift of God, to be valued for their own sake and consistently developed: “For just as God has seen fit to provide the human body with the many and varied organs of sense, so that everyday needs might be met, he chose to allot various passions (*affectus*) to the soul, to secure the proper course of life (*ratio vitae*). In this way, he gave us sexual desire for procreation, and anger to suppress sin.”⁵

Anger, a species of Desire, is for Lactantius a kind of criterion of the power of just retaliation. Though one should not succumb immediately to its first onslaughts, anger is a clue that tells to punish in a given situation. Without the capacity for anger, I might not become aware in a given situation that punishment is necessary.⁶ In general he defines just anger as an emotion that leads one to punish someone inferior to oneself for wrongdoing.⁷ Anger, understood in this way, is the condition of the survival of society, inasmuch as no political power can stand without it, or the fear that naturally accompanies it.⁸

Lactantius justifies the existence of pity by referring to the way it helps people to form communities, without which they would be too weak to maintain themselves.⁹ But quite apart from this, pity is a very specifically human *affectus*. The synonyms of *misericordia* in Lactantius are *humanitas* and *pietas*. The former points to pity as a differentia specifica of the human being, the latter conveys the idea that it is by means of this passion that man finds his place in the great *familia* of which God is *pater familias*, and in which the *pietas* we feel toward members of the family on a level with, or inferior to us is a natural extension of the *pietas* we feel toward the head of the family.¹⁰

We were given fear to help us stay alive, sexual desire to help us procreate and proliferate. In the same way, jealousy and covetousness are natural, and in

⁴ *inst.* VI.15,3

⁵ *ira* 18,10.

⁶ 18,4–10.

⁷ *inst.* VI.14,3; *ira* 13,23; *epit.* 56,4.

⁸ *ira* 13,23. The ideal constitutional form under discussion is, it seems, monarchical. On one occasion (*ira* 13,24) he treats the passion that leads us to defend our lives and property against enemy or bandit attack as another case of just anger.

⁹ *inst.* III.23,8–10. This is an interesting use of Epicureism against the Epicureans. For Lactantius man’s frailness is itself a trick of Providence, forcing him to find his primacy among the living creatures elsewhere. (The idea has a certain resemblance to the Protagoras myth. There Hermes is sent to give men the gift of αἰδώς and δόκη [322c], which give them strength against the animals and the power to live together without slaughtering each other.) Cf. *opif.* 2,5; *epit.* 33,8.

¹⁰ See Wlosok 1960, 124ff; Loi 1965; Colot 1992, 112ff.

some sense praiseworthy constituents of human nature: without them, we would not be equipped to obtain the things we need to survive.¹¹

Lactantius elsewhere makes a distinction between virtuous and vicious passions. He includes among the virtuous *affectus* the anger we feel toward evil men, the love we feel toward good men, and pity for the downtrodden, while he classes concupiscence, fear, greed, sadness, and jealousy among the evil passions. Here he does, however, concede positive function even to the latter: they too have a part to play in human survival.¹²

*

This naturalism seems to find its antithesis in Lactantius' clear tendency to asceticism, in his conviction that the soul is engaged in constant struggle with the body, and its excellence lies in restraint of the passions. "For the good things of the soul, which can be attained only by mastery of the desires (*libidines*), are in opposition to the body, while what is good for the body, and found in all manner of concupiscence, is the enemy of the soul."¹³ The human being will really only be a creature in God's image when the passions have been completely suppressed. God recognizes those strong enough to accomplish this as similar to himself. But in earthly life Good and evil can never exist separately, and hence there can be no virtue in the soul if there is no sin for it to struggle against.

God gave us pleasure so that virtue might grow strong in the struggle against it.¹⁴ His treatment of pleasure brings us a considerable way towards an understanding of Lactantius' anthropology. While pleasure in animals is finite, in human beings it is infinite¹⁵ this last fact is an important part of the disharmony of human life, which, quite distinct from the inferior harmony expressed in the life of animals, gives virtue the space it needs to develop. The idea is in complete accord with the statement that Man's passage from childhood to adulthood, that is to say true Man-hood, began with the Fall.¹⁶

This ascetic tendency finds expression in Lactantius' teaching that God hid the potential for vice in the passions (*posuitque materiam vitiorum in affecti-*

¹¹ *ira* 15.8–11; *epit.* 56,5.

¹² *ira* 16,7 (*vittorum affectus: libido, timor, avaritia, moeror, invidia, virtutum affectus: ira in malos, caritas in bonos, miseratio in afflictos*).

¹³ *ira* 19,1: *animi enim bona, quae sunt in continendis libidinibus, contraria sunt corpori, et corporis bona, quae sunt in omni genere voluptatum, inimica sunt animo* Cf. *inst.* VII.5,23: ... *animi bona mala sunt corporis*.

¹⁴ *inst.* V.20,3.

¹⁵ *ibidem*

¹⁶ *inst.* VII.5*

bus), adding immediately: “and the potential for virtue in vice (*virtutis in vitiis*)”. Lactantius’ ascetic tendency implies a *certamen* in the soul. Sin, and hence the passions, play the important indirect function in the divine plan of providing a foil, a fencing-partner, for virtue.

To throw the relation between the two tendencies which we have identified in Lactantius into sharper relief, we must place the statements cited above in their context:

“If, therefore, virtue is mastery over carnal desire, then carnal desire itself is the condition of virtue. Passion is thus a kind of natural fecundity of the soul. For, just as the fields, by their nature fertile, spring forth in thorny weeds, so the soul, if left uncultivated, is soon ridden with sins that spread, like thistles, quite of themselves. But if the good farmer (*verus cultor*) should come, straight away sin disappears and the sheaves of virtue sprout.”¹⁷

The point seems to be that God created Man with the seeds of sin in him, together with the passions, so that he might have in himself a field to weed and till.¹⁸ But in these same lines we feel the presence of Lactantius’ naturalism. The expression *ubertas naturalis animorum* seems to point to something unambiguously positive, something that remains after the ground has been hoed and weeded, a natural fecundity which can develop, and in the interest of which we weed.¹⁹ It seems the p©qh might not, in fact, have a single unambiguous part in the providential scheme. Or does the same passion have both a direct and an indirect function? And is any of this really important?

*

In Book Six of the *Divine Institutiones* Lactantius compares the views of the early Stoa, involving rejection of each and every p©qoV and insistence on the so-called eâp©qeiai (one might translate as “correct emotions”), with those of the Peripatos, according to which the passions are natural and need only be re-

¹⁷ VII.15,8: *Affectus igitur quasi ubertas est naturalis animorum. Nam sicut in sentes ager, qui est natura foecundus, exuberat, sic animus incultus, vitiis sua sponte invalescentibus velut spinis obducitur. Sed cum verus cultor accesserit, statim cedentibus vitiis fruges virtutis oriuntur. Deus itaque, cum hominem primum fingeret, mirabili providentia ingeneravit ei prius istas animi commotiones, ut posset capere virtutem, sicut terra culturam; posuitque materiam vitiorum in affectibus, virtutis in vitiis.*

¹⁸ The summary of the chapter in the *Epitome* (56,2) puts it beyond doubt that the *verus cultor* is not God, but right-thinking man. The *Epitome*, however, does contradict the *Institutiones*, in that it contains an exhortation *first* to wipe out our sins, and *then* plant the virtues in their place. In the *Institutiones* the two activities are simultaneous: this is the meaning of “straight away” in the quoted text

¹⁹ Cf. *inst.* VI.15,3: ... *Stoici... castrare hominem quodammodo volunt.*

strained.²⁰ He then tries to prove that the consistent Stoic is really a Peripatetic at heart. By his argument, the main classes of *p@qoV*, if we examine only those three (pleasure, desire, fear) that have counterparts among the *e@p@qeiai* (joy, rational decision [*bo@lhsiV*, *voluntas*], caution), are in fact these same *e@p@qeiai* taken to excess. In this he clearly follows the Stoic definition of *p@qoV* as “a striving taken to excess” (ÝrmÁ pleon@zousa²¹, *appetitus vehementior*²²), as well as the Stoic idea, quoted often enough in his writings, that the passions are opinions about good and bad, or at least the consequences of such opinions – opinion being approval – taken to excess.²³ But he launches immediately into a critique of the peripatetic theory as well. Evil passions, even if restrained, remain evil, while virtuous passions are all the more virtuous the more vehement they are.²⁴ It is not the passions themselves that should be moderated (*moderare*), but their causes (*causae*).²⁵ Lactantius expresses the same ideas in another way: the passions should be guided in the right direction.²⁶ Lactantius’

²⁰ Lactantius’ main source in his presentation and partial critique of the pagan philosophers’ views of the passions is Books III and IV of Cic., *Tusc. Disp.* For a painstaking comparison of the Lactantius and Cicero loci, see Hagendahl 1958, 338ff. Two Gellius texts seem to have provided the model for his critique of the Stoics’ doctrine of *i@p@qeia* (according to my knowledge *De Labriolle* 1940, 210ff. first called attention to the parallel). In the first (N.A. XII.5), a philosopher named Taurus discusses the natural origin of the *affectus* in language similar to Lactantius’, but with a different doctrinal aim. The second (XIX.12) shows greater similarities. Here Herodes Atticus, like Lactantius later, develops the allegory of the good farmer. The overenthusiastic, ignorant farmer (cf. Lact. *verus cultor*!) serves as an example of what happens if we prune back our passions too strongly. This already proves similarity of content; so does the fact that Herodes Atticus exhorts his listeners to moderate (*sensus motusque animi ... moderandos esse*) and carefully cut back the passions (!) (*scite consideranterque purgandos*) Two important differences: 1.: Herodes Atticus does not state that our care should be directed toward an understanding of the given situation, the social context; 2.: He says certain passions are “contrary to nature”, a thing Lactantius does *not* say, since he considers even the sinful passions to be a part of human nature, the tools of Divine Providence. So it is possible, that these Gellius loci, especially the second, in some way influenced Lactantius, but he strongly transformed their content and filled their imagery and terminology with new and original content. For perhaps the best summary of Stoic teaching on the *p@qh* and *e@p@qeiai*, see: Inwood (1985) 127–181.

²¹ DL VII.110; Stobaios, *Anthologiai* II.7,2.

²² Cicero, *Tusc. disp.* IV.6,11; IV.21,47.

²³ On opinion as approval gone out of control, see Cic. *Ac. Post.* I.11,45; *Ac. Pr.* II.38,108. On the passions, Chrysippos spoke in similar imagery according to Stobaios, *Anth.* II.88–89 (a horse out of control) and likewise Galen *PHP* IV.2,28. (a runner unable to stop). See Inwood 1985, 170ff.

²⁴ Cf. Cicero, *Tusc. disp.* IV.17,38–18,42.

²⁵ *inst.* VI.16,7: *Non in his (scil. affectibus) moderandis sapientiae ratio versatur, sed in causis eorum.*

²⁶ *inst.* VI.17, 9: *Neque temperandus timor ... sed in in veram viam dirigendus est. Ideoque illud potius efficere debemus, ut affectus, quibus prave uti vitium est, dirigamus in rectum.* See also the

examples make it clear that *causa* here means not simply an external motivating cause but rather the whole situation or system of circumstances, the network of relations defined by family and society which provides the exact context of a certain passion and gives it its concrete meaning. We cannot judge Anger in general but only concrete anger, which is morally right only if we feel it towards someone inferior to us who has actually sinned. In just the same way, the passion of sexual desire cannot be judged in general, but only in a particular context. It is moral if we feel it towards our lawful wedded wife, in any other case immoral. In both cases what we *feel* is in fact exactly the same.

Lactantius' use of the verb *moderare* in the passage I have just quoted is untranslatable, because it does not really mean "to moderate", but – apologies to the reader – to "measure", to "find the range" of something. It expresses the exact pinpointing, ranging-in of our passions and our actions by means of a system of co-ordinates with which it is our responsibility to familiarize ourselves with ever-increasing accuracy. This system of coordinates is formed by divine providence and the projection of God's commandments into the human world: "We measure each exercise of our duties by one single standard: the extent to which it helps the survival of the soul."²⁷ If our range-finder is working correctly, we let our passions out in relation to certain people and things, eg. pity if our friends or relatives are ill, fear if our country is endangered. The passions must be restrained within limits that correspond to God's commandments.²⁸ If we do not accomplish this, then it is no longer a question of the passions (*affectus*) alone, but of sickness (*morbus*).²⁹

chariot-simile in the same place: "*Nam istae concitationes animorum iuncto currui similes sunt, in quo recte moderando summum rectoris officium est, ut viam noverit ...*"

²⁷ inst. VI.17,15. („... omne officium solius animae conservatione metimus.”)

²⁸ This thought, although Lactantius propounds it in a context where he is engaging, at least in part, in a polemic against the Peripatetics, strongly resembles the advice of the *Nichomachean Ethics* on the passions. In the case of anger Aristotle, like Lactantius, tells us to consider with whom, why, and how long we should be angry (NE IV.1126a-b). Lactantius differs, however, in that he does not identify the correct limit as a kind of mean.

²⁹ VI.16,10: *Non est itaque morbus irasci, nec cupere, nec libidine commoveri, sed iracundum esse morbus est, cupidum, libidinosum. Qui enim iracundus est, etiam cui non debet, aut cum non oportet, irascitur. Qui cupidus, etiam quod non opus est, concupiscit. Qui libidinosus, etiam quod legibus vetatur, affectat.* Lactantius with this redefines the Stoic concept not simply of passion, but also that of sickness, and unlike them, he set up a difference of value between these two actions Chrysippus defined sickness of the souls as an "opinion (dāxa) resulting in desire which has grown and solidified into a disposition (ᾠξιV) according to which people treat undesirable things as if they were really very desirable." (Stobaios, *Anth.* II.93. (cf. Cicero, *Tusc. disp.* IV.10,24: ... cum autem hic fervor concitatioque animi inveteravit et tamquam in venis medullisque insederit, tum extitit et morbus et aegrotationes ...). Lactantius most likely begins not from Cicero's discussion of the soul's sickness, but rather from his treatment of the weaknesses of the soul (*aegrotata-*

How does this range-finding stand in relation to the cultivation of the soul I discussed earlier? They are one and the same process seen from different points of view. Our pinpointing of the relation between the divine commandments and a given situation makes possible and must lead to pruning of the passions. This work would be impossible without the help of divine revelation.³⁰ But what is the instrument of this cultivation? With what can one prune the passions? With nothing other than the passions themselves.

Lactantius believes that we can only make proper use (*uti*) of our passions if we know the nature of the greatest Good and Evil. Trapped as he is in a frail body, the human being can only make proper use of the passions given him by God if he “steeps his soul in the commandments of Justice, revealed by this same God”³¹ Revelation tells us the nature of the highest good and the greatest evil. For Lactantius our behaviour must be structured by the desire for eternal happiness in the world beyond, a desire that turns the other passions, directed toward things that serve as a means to the end of eternal life, into instruments for reaching its own ends.³² In this way knowledge of the divine commandments and the desire for otherworldly happiness encourages the consummation of sexual desire – be fruitful and multiply! – and at the same time restrains it within the limits of marriage.³³ The desire for the things of everyday life is just as permissible, in fact, a thing devoutly to be wished, as long as these things serve the maintenance of life, which is a means to the attainment of a state deserving of eternal life. The fear of eternal suffering, of god’s anger, does not

tio, ἡρῶσθημα) In *Tusculanae disputationes*, following Chrysippus, he defines weakness of the soul as a strong opinion well-established in the soul (*opinio vehemens*, ... *inhaerens*, *penitus insita*) which makes undersireables seem desirable (IV.11,26), and, on the other hand, to a degree still following Chrysippus, as a proclivity to the corresponding sickness of the soul. (IV.12,27–28. cf. Stobaios, *Anth.* II.89: εἰσπληνῶν). *Aegrotatio* as a proclivity is exemplified by the difference between someone who is worried (*qui angitur*) and the perpetual coward (*anxius*), the drunk and the drunkard, the enraged and the choleric: eg. “not everyone is cowardly who worries, nor does a coward always worry.” (12,27) Lactantius, it seems, is giving us his own individual, slightly Aristotelian take on the *proclivitas*-side of the Ciceronian *aegrotatio*-definition (see previous n.).

³⁰ We can thus to a degree find a parallel between Lactantius’ thinking on the passions and his ideas on natural knowledge of God. Just as the elements of our knowledge of God are planted in human nature from the Creation, so are the elements of God’s right worship: both sets of elements can only be placed in their proper structure with the acceptance of revelation. See *inst.* III.12,24, III.16,10, VII.7,1, VII.7,20. On the question see Bender 1998., esp. 20–54., Loi 1970, 7ff.

³¹ *ira* 18,14: *Si deo subiacet cogitare, sapere, intelligere, providere, praestare, ex omnibus autem homo solus haec habet, ergo ad De similitudinem factus est. Sed ideo procedit in vitium, quia de terrena fragilitate permistus, non potest id quod a Deo sumpsit incorruptum purumque servare, nisi ab eodem Deo iustitiae praeceptis imbuatur*

³² *inst.* VI.17,10.

³³ *inst.* VI.19, 6.

simply pinpoint the prescribed situations in which we can freely live out our desires, but gives us strength in addition to bear every other evil (*summum metum summam esse virtutem*³⁴) we might suffer. Earthly calamities and persecutions can seem at a given moment to be much greater evils than the Greatest of Evils, and may in fact persuade a man who lacks the constant fear of eternal damnation to renounce his faith. Thus the greatest fear and the highest desire make use of the fears and desires directed toward earthly things. These two passions cannot be replaced by the Stoic *eîp©qeiai* that in principle correspond to them, by “will”, that is to say rational decision-making (*boêlhsiV*, *voluntas*), and caution (*eâl©beia*, *cautio*), since these are in essence rational judgments – our ability to keep stubbornly to the right path, even if an illusory good obscures the true good or turns it into an apparent evil, cannot base itself on the feebleness of rational judgment alone. It is not enough to want the good: we must desire it.³⁵

It is clear from the preceding remarks that man’s relation to God is founded on sheer pragmatism. Lactantius speaks of God several times as father (*pater*) and lord (*dominus*): as his sons, we must love him as our father, fearing him as servants fear their lord.³⁶ These two ways of relating to God are in fact inseparable. He compares God to the *pater familias* of Roman law, at once a father to his servants and lord over his sons.³⁷ It is a tell-tale sign of Lactantius’ convictions that in portraying the polytheistic philosophers as the disinherited children of God he feels that the most important consequence of their hideous act is that they have cut themselves off from their patrimony, that is to say, eternal happiness.³⁸ The passions connected with God, Love and Fear, do not, therefore, concern God directly, but grow out of the expected consequences of divine favour or anger. The governance of the passions, it appears, is subordinated to the hope of reward and the fear of punishment. On the basis of the preceding remarks, the passions seem to be temporary things, and have only an instrumental part in comparison with their end, eternal happiness. Their essence is the struggle against evil, represented first and foremost by the body, and they could not exist in the soul if it were not bound to the body.³⁹

So the contradiction between ascetic and naturalistic tendencies in Lactantius’ philosophy of the passions – if we examine it on its own – can be treated

³⁴ *inst.* VI.17,5.

³⁵ *inst.* VI.15,10; VI.17,11. There is naturally an essential difference between Lactantius and the Stoics in their handling of good and evil, which we will not discuss here.

³⁶ *inst.* IV.3,3; IV.4,1; IV.4,3; *epit.* 36,3.

³⁷ *inst.* IV.3,3.

³⁸ *inst.* IV.4,3.

³⁹ *ira* 18,10.

as illusory. The illusion is caused first and foremost by the fact that he grants a double role in the courses of divine providence to a large number of the passions: first of all, a direct role, to the extent that the passions, even those that Lactantius in certain contexts calls sinful, serve the maintenance of life; an indirect role, inasmuch as the sinful passions are concerned – and by Lactantius’ logic any and all passions can be sinful if we give rein to them in inappropriate situations – provide occasions for the practice and confirmation of virtue. For Lactantius both the direct and the indirect purpose are characteristic of the passions in general – which of the two he stresses in a particular context follows entirely from the message he wishes to convey. This is true, of course, only of those passions that are directed to things of an instrumental nature, and not toward the highest good (eternal happiness) or the greatest evil (eternal damnation). At the apex of the Lactantian hierarchy of the passions stand, as we have seen, the desire for eternal happiness and the fear of eternal damnation. These moderate and regulate the other passions, standing to them as ends to relate to means.

The dynamism of Lactantius’ theory of the passions arises in his exhortation at once to value and moderate the passions. The *verus cultor*, a man who makes proper use of his free will, is involved in a close and watchful interaction with his passions. In a given situation he gives free rein to one of his affectus, trusting in it as gift of God, directly useful in that particular context. In another situation, if he has not managed to find the correct measure or limit, he will struggle against it, knowing that his enemy is in fact only a means to the confirmation of virtue. A fearful dynamism of confidence and self-critique.

If I am right, the opposition in Lactantius of the goods of the body and those of the soul does not necessarily mean that everything which is good for the body is bad for the soul and vice versa, but rather that the goods of the body must be placed in the service of the Highest Good of the soul, and should only be chosen if this subordination is in fact possible. In extreme cases the two can come into conflict, and Lactantius may very well have met with such situations under the persecutions.

*

There is, therefore, no contradiction at the level of the theory of the passions, but a contradiction can be found hidden at the deeper levels of Lactantius’ anthropology, and I am convinced that it is not by any means an insignificant one.

The passions are an important part of man’s similarity to God, defined with reference to the following qualities: *sensus* (which, as we shall see, is applied not only to perception and its faculty), action (*actio*), rationality (*ratio*), thought

(*cogitare*), the faculty of knowledge (*intelligere*), our subjugation of the body, care (*cura, providere, praestare*) for those inferior to us (here we are to understand our children, wives, servants, disciples), and our governance of them (*administrare*).⁴⁰ The ordering reflects a teleology. The most important similarity is to be found in providence exercised over others, imitation, continuation, and devolution of God's *administratio mundi*. Tyrannical subjugation of the body is the condition of our ability to rule our subordinates in monarchical fashion. Both kinds of power assume that we make proper use of our passions, restraining and moderating them in the way described. The main obstacle of all of this, as well as its cause and meaning, is the attachment of soul to body.⁴¹ It is, however, this very interdependence that, for Lactantius, makes it possible for man to be a being at once in the image of God and the world.⁴²

All the same, it seems that not only the passions, but other important elements of man's similarity to God have no part to play in Lactantius' eschatology. The otherworldly Blessed, who have taken on the likeness of the angels, will be forever in the sight of God, making sacrifice to him and serving him in eternal peace ("*...et versabuntur semper in conspectu Omnipotentis et domino suo sacrificabunt et servient in aeternum*"), contemplating the eternal sufferings of the Damned in the company of the angels.⁴³ A state of calm, which, far from being in the image of the divine nature (*deus... numquam quietus est*), seems directly opposed to it.⁴⁴ There is no trace of thought or knowledge, providence or governance.

Is Man most similar to God when he most closely resembles the world?

2. God's Charity – God's Anger

As we have seen, *sensus*, so-called, is a defining quality in man and God alike, implying thought, knowledge, providence, and governance. In God, *sensus* results in *cura* and *administratio*, to which benevolence (*gratia, caritas*) and an-

⁴⁰ *ira* 17,2–8; 18,14.

⁴¹ *ira* 15,3: *Sic et nos ex duobus aequae repugnantibus compacti sumus, anima et corpore. ... Hinc extitit in hominibus naturae depravatio.*

⁴² *inst.* II.12,2–3. *In ipsius autem hominis fictione illarum duarum materiarum, quas inter se diximus esse contrarias, ignis et aquae, conclusit perfecitque rationem. Ficto enim corpore spiravit ei animam de vitali fonte spiriuis sui, qui est perennis, ut ipsius mundi ex contrariis constantis elementis similitudinem gereret. Constat enim et anima et corpore, id est quasi e caelo et terra: quandoquidem anima, qua vivimus, velut e coelo, oritur a Deo, corpus e terra, cuius e limo diximus esse formatum.*

⁴³ *inst.* VII.26,5–6.

⁴⁴ See *ira* 17, 4 ... *Deus igitur numquam quietus est.*

ger naturally belong.⁴⁵ But what is *sensus* in this particular context? The word is often translatable without particular risk as “perception”, “faculty of sense”,⁴⁶ but Lactantius’ discussion of divine anger seems to press the meaning somewhat towards a kind of sensitivity or reactive power. If God was to tolerate the sins of wrongdoers, we could accuse him of *stupor insensibilis*.⁴⁷ It follows necessarily from God’s existence as a living being that he is exposed (*movetur*) to emotional affections,⁴⁸ and especially the emotions of love and hatred.⁴⁹

This power of God’s to react emotionally is a peculiar anthropomorphic element in Lactantius’ theology. God does not see everything in advance, but reacts – in the strictest sense of the word – to what he experiences among men.

⁴⁵ The following pages will deal primarily with the *De ira Dei*. We must first point out that Lactantius in this work treats as *affectus* not only those passions that we find on the Stoics’ list, but also benevolence and love (*caritas*). This is not in any case to be identified with ~rwV, which Zeno, Diogenes Laertius and Cicero defined as follows: „a striving for friendship caused by external beauty” (DL VII.113, *Tusc. disp.* IV.72), but it appears in any case that this does not have much to do with the ~rwV Zeno permits the Sage and defined as follows: love for youths caused by the capacity of their souls for virtue (DL VIII.129; cf. *Tusc. disp.* IV.72). Lactantius in this work takes *gratia* and the Stoic p©qh together several times: he accuses the Epicureans, in fact, quite unfairly, of the same error for which he criticized the Stoics in the *Div. Inst.* (VI.15): the elimination of the p©qh. In his book – at the same time does not completely pass over the fact that he is speaking of passions in a wider sense. Where he relates the Stoics’ teachings on God’s anger, he makes it quite clear that they sharply distinguished two different motions of the soul. According to them, there are *affectus* (one might say *motus*), which do not exclude the soul’s peace (this state is represented in the text by the expressions *lenis, quietus, tranquillus*), and these are opposed by their very essence to the *perturbationes* (Cicero translates p©qoV with this word here, and not with *affectus*). Lactantian *caritas* is closest to Cicero’s *caritas*, created to translate the Stoics’ φιλα. By the Stoic theory of οἰκεῖωσιV this kind of benevolence, forming, as it were, concentric circles, is realized in ever-wider forms from the narrowest bonds of familial affection to patriotism to benevolence toward the entire human race. See: *fin.* II.14,5; V.23,65; *off.* I.17,57; *amic.* 5,19–20. Lactantius adapts this idea of *caritas* to the idea of God, and takes the entire human race as one big family. Thus in God paternal *caritas* and *pietas* belong to the same sphere. See Pétré 1940, 32ff, Colot 1992; 1996, 225ff.

⁴⁶ *opif.* 2,1. *Dedit enim homini artifex ille noster ac parens Deus sensum atque rationem, ut eo appareret nos ab eo esse generatos, qui ipse sensus ac ratio est. inst.* II.10,3. (*Fecit sc. Deus sibi simulacrum sensibile atque intelligens, id est ad imaginis suae formam, qua nihil potest esse perfectius: hominem figuravit ex limo terrae.* Vö. II.2,10. “...the image of the eternal, living God must be a living, perceiving being (*sensibile*).” Loi 1970, 56ff in connection with God recognizes only this meaning of the expression.

⁴⁷ *ira* 17,8.

⁴⁸ *ira* 4,11: *Deus igitur non est, si nec movetur, quod est proprium viventis.* Cf. 4, ... *Quae igitur in Deo potest esse beatitudo, si semper quietus, et immobilis torpet?* 17, ...: ... *quia naturale bono ad alterius peccata moveri et incitari.*

⁴⁹ *ira* 15,5: *Cum igitur sint in rebus humanis bona et mala, quorum rationem declaravi, necesse est in utramque partem moveri Deum, et ad gratiam, cum iusta fieri videt, et ad iram, cum cernit iniusta.*

His experiences cause him to react emotionally. Not only his anger rises at the sight of human sins, but his benevolence (*gratia*) is also a consequence of what he sees: in essence an expression of gratitude.⁵⁰

Hatred and love are inseparable in God, inseparable, or, more to the point, they complement each other. For Lactantius it is true of man and God alike that he who does not feel anger cannot love.⁵¹ If God does not hate the impious, he cannot love the just, just as man cannot love good men, if he does not hate the bad “...since the love of good men comes from hatred of the bad, and hatred of the bad, too, descends from the charity we show the good.”⁵² That human emotions are always relative, *pràV ti* things follows directly from Lactantius’ thesis that good and evil can only exist together in the earthly sphere, and that this is as it should be.⁵³ Human beings can have only relative knowledge of the world around them: they judge all things by the way they differ from other things, and – in what in Lactantius is often a synonym for “different”⁵⁴ – by their opposites. It is however surprising that God himself is capable only of such *pràV ti* thinking: he does not seem to have any absolute measure by which he might esteem the Good and love good men. This applies to God and man alike: “For, in the case of contradictory things, one must inevitably react positively to one, or the other, or neither.”⁵⁵ God has forced himself into the coordinates or confines of a world variegated by difference that He himself created.

This strange portrayal of God differs partly from Lactantius’ comments in other works. In the pre-cosmological and cosmological chapters of Book II of the *Institutiones Divinae* God, not simply unable to suffer influences of any kind (*impassibilis*), but immutable as well (*immutabilis*)⁵⁶, keeps much more of

⁵⁰ Cf. *ira* 16,2–3: *Ergo est, propter quod Deus et possit et debeat gratificari. Nam si nihil est tam conveniens deo, quam beneficia, nihil autem tam alienum, quam ut sit ingratus, necesse est, ut officiis optimorum sancteque viventium praestet aliquid, ac vicem reddet, ne subeat ingrati culpam, quae est etiam homini criminosa.* In this work *caritas* occurs several times in relation to God is apparently a synonym for *gratia*.

⁵¹ *ira* 4,11: (critique of Epicurus) *Qui non irascitur, utique nec gratia movetur, quod est irae contrarium. Si nec ira, in eo, nec gratia est, utique nec metus, nec laetitia, nec maeror, nec misericordia. Una est enim ratio cunctis affectibus, una commotio, quae in Deum cadere non potest* (this last is Epicurus’ opinion, not Lactantius’).

⁵² ... *quia et diligere bonos ex odio malorum venit, et malos odisse ex bonorum charitate descendit. Nemo est, qui amet vitam sine odio mortis, nec appetat lucem, nisi qui tenebras fugit.*

⁵³ See eg. *inst.* II.9,2–3*, *ira* 13,13–24; 15,2–5; *epit.* 24,3–6; 63,1–5. On the question see *Loi* 1961–65.

⁵⁴ See *inst.* II.9,2–3: *Fabricat urus Deus hunc mundum qui constaret ex rebus inter se contrariis atque discordibus, constituit ante diversa...*

⁵⁵ *ira* 5,9, where he understands both man and God: *In rebus enim diversis aut in utramque partem moveri necesse est aut neutram.*

⁵⁶ *inst.* II.8,44. cf. n. 46. *Immutabilis* and *impassibilis* as divine attributes in Lactantius: see *Loi* 1970, 40ff.

his absolute nature, since difference appears only with the birth of the two *Spiritus* he fathered, the First-Born and Satan.⁵⁷ The First-Born is not merely a participant in this dyad, but as God's advisor (*consiliator Dei*) the conceived, as it were, the blueprints of the created universe, and became the artificer of the bipolar world (*artifex, virtus Dei*).⁵⁸

In another section of the *Institutiones* added later by Lactantius himself, the absolute nature of God is blunted to a degree by the fact that Satan, who turned to evil of his own free will, becoming at once foil and enemy to the First-Born, is the *child*, not the creation, of God.⁵⁹ The greater emphasis that this latter tendency achieves in the *De ira* might be explained in several ways. The first and perhaps least convincing explanation is that Lactantius was forced here, for didactic reasons, to make use of traits parallel in human and divine nature. In this work, at the same time, he concentrates directly on the relationship of God and man, and thus certain anthropomorphic elements of his concept of God rise to the surface which may have been suppressed in the *Institutiones* by a contradictory tendency to emphasize the absolute nature of God. Finally: the dualist explanation of the universe becomes conspicuously and constantly stronger. It is most strikingly present in the "dualist interpolations" of the *Institutiones* and the *De opificio Dei*⁶⁰ and in the *De ira Dei*, which predates both, but can also be strongly felt in certain chapters of the *Epitome*.⁶¹

We would be unkind to the author of the *De ira* if we failed to recognize that the dualism or tension between expressions of divine love (*gratia*), and hatred (*ira, odium*) – an emotion which in the final analysis is in the service of man's education and his attainment of wisdom – on particular occasions is subordinated to a higher kind of love (*caritas*).⁶² This is the *pietas* the *pater familias* feels toward the members of his *familia*, the fundamental dispensation exercised by God over man, to which the whole struggle between good and evil, with its didactic aims, can be finally reduced. This is what leads God to undergo the bipolarity of relative existence.

⁵⁷ *inst.* II.8,2–3.*

⁵⁸ II.8,7; IV.11... On this, see, in greater detail, *Kendeffy 2000*.

⁵⁹ *inst.* II.8,2–3.*

⁶⁰ For the „dualist interpolations”: see *Heck 1972* and *Perrin 1974*, I.86ff, whose opinions I follow here, and who, it seems, have definitively refuted the views of *Brandt, 1890* and plausibly argued the case that the passages in question are later interpolations by the author himself, added by Lactantius to the *Institutiones* and the *De opificio* after the writing of the *De ira* and the *Epitome*.

⁶¹ See esp. ch. 24, where, with Gellius' mediation, he cites Chrysippus for the main theme of the *De ira*: *nihil prorsus, inquit, istis insulsius, qui opinantur, bona esse potuisse, si non essent ibidem mala* (*epit.* 24,6). On the Lactantian origin of the *Epitome* and the central place of the 24th chapter in his thought, see *Perrin 1981*; 1986 *contra* *Monat 1982*.

⁶² See n. 43.

So Lactantius is not quite as perverse as we first made him out to be. Charity or love, theologically speaking, still stands above concrete expressions of love and hatred. This is confirmed by the *in utramque partem disputatio*, of a somewhat *probabilistic* nature to which Lactantius in the *De ira* subjects both the Epicurean and the Stoic positions, at any rate as he understands them.

The Epicureans take as their point of departure the false statement that God cannot feel anger, because if he could all the other *affectus* would likewise be found in him; these, to be sure, are signs of weakness (*quidquid afficitur, imbecillum est*), and find their common root in the agitation of the soul (*com-motio*).⁶³ From this false premise, with no further logical errors, they reach the conclusion that, if this is the case, God cannot experience love. Their false first premise is combined with a second correct one: “who loves, hates”, and correct conclusion is drawn. Their error is thus more consistent (*constantior*) than the Stoics’, and Lactantius for this reason commends the veracity and reasonableness of their argument (*veritas et ratio argumenti*)⁶⁴. With it, they betrayed their knowledge, partial at least, of God’s nature.⁶⁵ It seems all the same that they made at least one further error of reasoning: they did not start from the obvious and move toward the doubtful, from the conspicuous expressions of God’s love to the more obscure problem of divine anger, but *vice versa*: denial of anger led them to deny benevolence.

The Stoics, on the other hand, began correctly from the premise that God has benevolence (*gratia*), and erred inasmuch as they – according to Lactantius – assumed that this precludes any expression of anger. They did not understand that these two things are inseparable. So far they *did not take the nature of the thing into account*, and their error was not, for this reason, *consistent* enough. Still, as Lactantius argues, they stood nearer the truth, despite – or perhaps because of – the way “they kept the better of these two things [that is to say, benevolence and anger] as part of God’s nature.”

So the Stoics can claim the recognition of the “better” and “more conspicuous” side of the divine nature, the Epicureans, for their part, the idea that the two are interdependent in the divine nature.⁶⁶

⁶³ *ira* 4,12.

⁶⁴ See n. 53. Cf. *ira* 5,15: *vero quos ratio et veritas argumenti huius inducit, falsa omnino sententia suscepta in maximum errorem cadunt*.

⁶⁵ It is precisely the Stoics’ failure to recognize this fact which causes Lactantius to affirm that they „erred after all on one point, having failed to take the nature of the thing properly into account” (*in parte labuntur, naturam rei parum considerantes*). (*ira* 5,8)

⁶⁶ The impression that logical consistency and theological probability are here in some kind of conflict is deceptive: similar to the cases of this sort of thing that we find in Cicero’s dialogues built on the methods of *in utramque partem disputatio* and *contra omnia dicere*, especially *De finibus* and the *Tusculanae disputationes* (Cicero treats the Epicurean teachings as “more proba-

Lactantius cites the example of lord and *familia* in his polemic against the Stoics. Who is the better master, he asks, the one who loves all equally, or the one who restrains and punishes the guilty, and with their example leads the good in the right direction.⁶⁷ In my opinion the example demonstrates that, in God, love is not just one side of the duality of two contradictory relative emotions, but the regulator of the expression of benevolence and hatred as well.⁶⁸ Anger too is an expression of love. Divine benevolence is hence not only more conspicuous, but also, theologically speaking, of a higher order than anger. To this extent, it is “better”.

So we find that the dichotomy of love and hatred is informed by the benevolence God feels toward man. Analysis of Lactantius’ pre-cosmological and cosmological dualism shows similar results⁶⁹: while it demanded tremendous patience on the part of God’s strength and wisdom to undergo the process of mingling with what is antithetical to it, that man and his world might exist, this mixture was devised by God himself out of love for man.

ble”, over and against the Stoics’, which – despite the fact that with respect to the final conclusion are given strongly preferential treatment – because the Epicureans’ conclusion follows naturally from their [naturalist] axioms). At the same time, it is probable that Lactantius is making intentional use of terminology the Ciceronian probabilist comparison of opinions (*veri similitudo, constantia*).

⁶⁷ The example distorts and simplifies the Stoics’ teachings, a thing all the more surprising, since Lactantius elsewhere leans heavily on Chrysippus in his discussion of the inseparability of good and evil in God’s providential plan. See n. 59.

⁶⁸ Lactantius does not give clear terminological definition to the difference between fundamental benevolence toward man and favour. He uses *caritas*, *carum habere* and *diligere* for the relative benevolence that is correlative to the hatred of wrongdoers (eg. *ira* 5,10; 16,7), just as *gratia* can stand for the fundamental benevolence toward human beings in general which underlies the relations of benevolence and hatred. (*inst.* IV.26,9; *epit.* 38,6). See *Loi* 1970, 89ff.

⁶⁹ See *inst.* II.9,16: *Nam cum virtus Dei sit in calore et igni, nisi ardorem vimque eius admixta humoris ac frigoris materia temperasset, nec nasci quidquam nec cohaerere potuisset, quin statim conflagratione interiret, quidquid esse coepisset*. See, on this, in greater detail, *Kendeffy* 2000.

LITERATURE

Sources

- Lactance, *L'ouvrage de Dieu Créateur*, tom I–II. Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Perrin, Sources Chrétiennes 204–205, Paris 1974.
- Lactance, *La colère de Dieu*, Paris 1982, Introduction, texte critique, traduction et notes par Chr. Ingreteau, Sources Chrétiennes 289.
- Lactantius, *Epitome Divinarum Institutionum*, ediderunt E. Heck et A. Wlosok, Stuttgartiae et Lipsiae in aedibus Teubneri MCMXCIV.

A *Divinae Institutiones* I., II., IV., V. könyvéhez:

- Lactance, *Institutions Divines. Livre I*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 326. Paris 1986.
- Lactance, *Institutions Divines. Livre II*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 337. Paris 1987.
- Lactance, *Institutions Divines. Livre IV*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 377. Paris 1992.
- Lactance, *Institutions Divines. Livre V*, Introduction, texte critique, traduction et notes par P. Monat, Sources Chrétiennes 204–205. Paris 1973.
- L. *Caeli Firmiani Lactanti opera omnia*, Pars I. *Divinae Institutiones et epitoma Divinarum Institutionum*, Recensuit Samuel Brandt. 1890.

Secondary Literature

- J. Annas 1992: *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley–Los Angeles–London.
- A. Bender 1983: Die natürliche Gotteserkenntnis bei Lactanz und seinen apologetischen Vorgehens (Europäische Hochschulschriften, Reihe 15, Band 26). Frankfurt am Main–Bern–New York.
- S. Brandt 1890: Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Nebst Untersuchungen über das Leben des Lactantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften, SAWW, t. 120. Wien.
- Bl. Colot 1992: *Humanitas* et ses synonymes chez Lactance. In: Cl. Moussy (éd.), *Les problèmes de la synonymie en latin*. Paris.
- Bl. Colot 1996: *Pietas* dans la transformation religieuse du IV^e siècle. L'apport de Lactance, le Cicéron chrétien. Thèse de doctorat. Université de Paris-Sorbonne.
- P. De Labriolle 1940: Apatheia. In: *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire offerts à Alfred Ernout*. Paris.
- H. Hagendahl 1958: *Latin Fathers and the Classics*. Göteborg.
- E. Heck 1972: Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der *Divinae Institutiones* und der Schrift *De opificio Dei*. Heidelberg.
- B. Inwood 1985: *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford.
- G. Kendeffy 2000: The Christian who could not bring himself to decide whether to love this world or hate it. *Acta Antiqua* 1999.
- V. Loi 1961–65: Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio. *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magisterio dell'Università di Cagliari* 29, 37–96.

- V. Loi 1965*: I valori etici e politici della Romanità negli scritti di Lattanzio. *Salesianum* 27, 124–131.
- V. Loi 1970*: Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno. Zürich.
- E.F. Micka 1943*: The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius. Washington.
- P. Monat 1982*: Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien. Paris.
- M. Perrin 1974*: Lactance, L'ouvrage de Dieu Créateur, tom I.
- M. Perrin 1974*: A Propos du chapitre 24 de l'“Epitomé” des “Institutions” de Lactance. *RÉA* 27, 24–37.
- M. Perrin 1986*: L'authenticité de l'“Epitomé” des “Institutions Divines” *RÉA* 32, 22–40.
- H. Pétré 1940*: Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne. Paris–Louvain.
- M. Spanneut 1969*: Tertullien et les premiers moralistes africains. Paris.
- A. Wlosok 1960*: Lactanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung. AHAW, Heidelberg.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 131–136.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

LA MORTE DI TEODOSIO E IL *DE OBITU THEODOSII* DI AMBROGIO

DI MARTA SORDI

Teodosio morì a Milano nel gennaio del 395 e nel *De obitu Theodosii*, il discorso funebre pronunciato davanti alla corte e ai soldati, Ambrogio tracciò per la prima volta, in chiave teologica, la storia dell'impero cristiano.

Ma non è sul problema della difesa militare e della stabilità politica che Ambrogio – che pure non sottovaluta i problemi militari e politici dell'impero e che considera le guerre un tributo doloroso, ma necessario e per questo meritorio, pagato da Teodosio al suo dovere di imperatore, come il giogo che Cristo rende *suave et leve* (ib. 51) – si sofferma nel suo bilancio del primo secolo dell'impero cristiano. Egli attira invece l'attenzione sulla natura stesse del potere che gli imperatori possiedono e collega la rinnovata vitalità di questo potere con il ritrovamento della croce. Tutto il racconto dell'*inventio crucis*, che occupa l'ultima parte del *De obitu Teodosii* è stato considerato in passato¹ un'aggiunta dello stesso autore, al momento della redazione definitiva; in realtà esso rappresenta, come è stato giustamente osservato², la legittimazione dell'imperatore cristiano e costituisce il vero argomento dell'intero discorso, così da fare di esso una sintesi della teologia politica della fine del IV secolo: il significato di tutto l'*excursus* ambrosiano sull'*inventio crucis* e della strana esegesi della profezia di Zacaria, che appariva ridicolo al filologo S. Girolamo, è la redenzione dell'impero e degli imperatori ottenuta da Elena col dono divino al figlio Costantino dei chiodi della croce, trasformati, l'uno in freno, l'altro (e qui è la variante più importante che la versione di Ambrogio dell'*inventio* presenta rispetto a Paolino e a Rufino, che parlano di elmo)³ in corona. Forte dell'aiuto

¹ L. Laurand, L'oraison funèbre etc. Revue d'histoire ecclésiastique 17 (1920) p. 349–350; Ch. Favey, L'épisode de l'invention de la croix. REL 10 (1932) p. 423.

² G. Bonamente, Potere politico e autonomia religiosa, vol. 30 della collana Italia Sacra, I, Roma 1979, p. 126–7, n. 125.

³ Cfr. M. Sordi, La tradizione dell'*inventio crucis* in Ambrogio e in Rufino. RSCI 46 (1990) p. 1 sgg.; eadem, Dall'elmo di Costantino alla corona ferrea, in AAVV, Costantino il Grande. Macerata 1993, p. 883 sgg.

che gli veniva da quei doni, Costantino *fidem transmisit ad posteros reges* (ib. 41). Ambrogio chiarisce poi e sviluppa nei paragrafi successivi il principio che sta alla base della grande svolta e rivela la sua concezione del Potere nei suoi rapporti con Dio, da cui deriva e con i sudditi, sui quali viene esercitato. Particolarmente importante mi pare il par. 48: “Agi sapientemente Elena, che pose la croce sulla testa dei re, affinché la croce di Cristo sia adorata nei re. Non è insolenza, questa ma pietà... *Bonus itaque clavus Romani imperi qui totum regit orbem, ac vestit principum frontem; ut sint praedicatores qui persecutores esse consueverunt. Recte in capite clavus, ut ubi sensus est, ibi sit praesidium. In vertice corona, in manibus habena. Corona de cruce, ut fides luceat; habena quoque de cruce ut potestas regat: sitque iusta moderatio non iniusta praeceptio.*

Corona-diadema e morso erano stati, già nell’antica Grecia, simboli del potere; l’immagine del *clavus imperi* era ben nota a Cicerone (Pro Sestio 9,20). In Ambrogio la trasformazione dei chiodi della croce in corona e in morso fonda un nuovo rapporto del Potere con Dio e con i sudditi.

Il motivo del potere come servizio, caro alla migliore tradizione romana, anche se spesso obliato nella prassi, riemerge con un significato nuovo, che Ambrogio coglie soprattutto nel simbolo del chiodo trasformato in morso: ib. 50 *Quare sanctum supra frenum, nisi ut imperatorum insolentiam refrenaret, comprimeret licentiam tyrannorum ...* dei Neroni, dei Caligola degli altri di cui sono note le gesta vergognose (*probra*). Il potere, in quanto tale, coronato e, nello stesso tempo, frenato, dai simboli della passione di Cristo, riceve così la sua autentica legittimazione nell’atto stesso in cui accetta di rimanere nei limiti impostigli da Dio e di non divenire arbitrio.

Per questo il dono di Elena a Costantino non è più un dono personale, come l’elmo della versione più antica, ma *vestit principum frontem* (ib. 48); è un dono che Costantino trasmette *ad posteros reges* (ib. 47). Eredità nella fede e legittimità nella successione imperiale (che non è una successione dinastica: tanto è vero che ne resta fuori il costantinide Giuliano) sono i motivi dominanti che aprono e chiudono l’*excursus* sull’*inventio crucis* e danno ad esso unità: con la trasformazione dei chiodi in morso e in corona nasce l’impero romano-cristiano.

Il motivo del potere coronato e frenato, di un potere che riconosce i limiti che gli sono imposti dalla legge di Dio, da cui trae la sua legittimazione, e che proprio per questo, non diventa arbitrio tirannico, è la chiave di lettura di un avvenimento fondamentale nei rapporti fra Ambrogio e Teodosio, la strage di Tessalonica e la penitenza che ne seguì. In un discorso che è un altissimo elogio dell’imperatore defunto e che è tenuto, come ho già detto, davanti alla corte e ai soldati, di cui sollecita la lealtà verso i successori ancora fanciulli, in un dis-

corso che ne celebra le vittorie e le virtù, fra cui, non ultime, la clemenza, e la misericordia e la giustizia (parr. 13–25) il ricordo della strage del 390 e della penitenza che ne seguì non viene diplomaticamente oscurato, come cosa indegna della giustizia o della maestà dell'imperatore, ma viene anzi portato in piena luce, diventa motivo di lode per l'umiltà di un imperatore che, al pari di David, aveva saputo sottomettersi a Dio, riconoscere il proprio peccato e chiederne perdono (ib. 27); esso ritorna nella sequenza incalzante (33 sgg.) che accompagna l'ingresso di Teodosio nella luce perpetua e nella tranquillità senza fine (quella appunto da cui siamo partiti per la celebrazione dell'impero cristiano e per l'*excursus* dell'*inventio crucis*) e nella quale Ambrogio, riprendendo il tema del *dilexi* (ho amato) del salmo 116(114) con cui, nei parr. 17 sgg. del *De obitu* legge in chiave biblica tutta la vita di Teodosio, enumera i motivi del suo affetto per l'imperatore: "Ho amato quest'uomo" (parr. 33; 34; 35; 37). Nel parr. 34 anche il ricordo della penitenza dopo la strage di Tessalonica diventa occasione di lode effettua (ib. 34): "Ho amato quest'uomo che preferiva chi lo rimproverava a chi lo adulava... Egli abbassò fin nella polvere ogni insegna regale... pianse il proprio peccato, che pure lo aveva colto di sorpresa perché altri lo aveva male informato... Mentre i privati si vergognano di far pubblica penitenza, lui, che era l'imperatore, non se ne vergognò e, in seguito, non ci fu più un giorno in cui non provasse rincrescimento per quell'errore. E che dire del fatto che egli, dopo aver ottenuto una splendida vittoria (quella del Frigido), tuttavia, poiché i nemici erano stati abbattuti in battaglia, volle astenersi dal partecipare con gli altri ai sacri misteri, fin quando, col ritorno dei figli sani e salvi, non ebbe un segno del perdono del Signore?"

Ambrogio accosta in questo passo due "penitenze" di Teodosio nate da situazioni e da motivi molto diversi: quella, necessaria e imposte, che seguì alla strage di Tessalonica, un eccidio compiuto dopo una sedizione (e l'uccisione di un alto ufficiale teodosiano, Buterico), ma senza fare alcuna distinzione fra colpevoli e innocenti, e quella del tutto volontaria, che Teodosio liberamente si impose con l'astensione dai sacramenti, dopo la vittoria del Frigido e la strage, compiuta in guerra, dei suoi nemici: Ambrogio è perfettamente consapevole della differenza (nella lettera a Paterno – 58 Faller = 60 Maur. – egli invita a chiamare le cose col loro nome: *hostem ferire victoria est, reum aequitas, innocentem homicidium*) e accosta i due episodi solo per mostrare la profondità del pentimento di Teodosio e il dolore che provocava in lui ogni spargimento di sangue anche legittimo. Ambrogio non negava affatto all'imperatore il diritto di punire anche con la morte gli autori di delitti o di sedizioni. Sebbene nel *De off. ministrorum* 2,21,102 (di poco anteriore ai fatti di Tessalonica: è del 389/90), egli ritenga dovere di un *sacerdos* sottrarre con la sua intercessione alla morte i condannati, egli aggiunge subito, nel medesimo contesto, che ciò va fatto *sine*

perturbatione, perchè non sembri che sià fatto *iactantiae magis causa quam misericordiae*. E nella lettera a Studio (ep. 50 Faller = 25 Maur.) del 387 o del 386 (al tempo dei processi contro i Priscillianisti)⁴ pur sconsigliando la pena di morte, aveva ricordato che nella tradizione apostolica il timore della spada serviva a trattenere lo *scelerum furor* e che negare la comunione ad un giudice che avesse pronunciato una sentenza capitale, come volevano certi eretici, sarebbe apparso come la vendetta della pena inflitta al colpevole (*criminosorum vindicata poena*).

Ciò che rendeva particolarmente grave il fatto di Tessalonica (ep. Extra Coll. 11 Faller = 51 Maur., 6 *factum est in urbe Thessalonicensium quod nulla memoria habet*) è – dice nella stessa lettera del 390 (ib. 12) Ambrogio all’imperatore – che *tu, qui singulos nocentes non patiebaris periclitari, tot perisse non doleas innocentes*.

Per questo Ambrogio non aveva potuto offrire il sacrificio della messa alla presenza di Teodosio, colpevole di avere ucciso degli innocenti: ib. 13 *An quod in unius innocentis sanguine non licet, in multorum licet; non puto*.

La colpa di Teodosio era stata una colpa personale, ma non era la colpa di un privato, ma di un imperatore: ib. 11 *haec ideo scripsi non ut te confundam, sed ut...tollas hoc peccatum de regno tuo, tolles autem humiliando deo animam tuam. Homo es et tibi venit temptatio. Vince eam*.

La colpa di Teodosio era una colpa politica e pubblica: credo valga la pena di ricordare un precedente spesso dimenticato della colpa e della penitenza di un imperatore cristiano⁵: è il caso di Filippo l’Arabo che, dopo aver organizzato, come prefetto del pretorio, la sommossa militare che uccise nel 244 Gordiano, volle secondo Eusebio (H.E. VI,34) entrare in chiesa per partecipare ai riti della Pasqua, ma fu respinto dal Vescovo (S. Babila secondo il Crisostomo) “finché egli non confessò il suo peccato (—xomologÀsasqai) e non si mise fra i penitenti”. Nel caso di Filippo come in quello di Teodosio la colpa dell’imperatore non riguardava in modo specifico la morale cristiana, ma era riconosciuta tale anche dai pagani (che, nel caso di Costantino, accusavano il Cristianesimo di concedere un facile perdono a colpe inespugnabili) e toccava in modo specialissimo la gestione del potere imperiale. È proprio il carattere politico e pubblico del peccato e della penitenza di Teodosio, che rievocato in onore dell’imperatore stesso nel *De obitu* giustifica e illumina il motivo del potere coronato e frenato dell’*excursus* sull’*inventio crucis* sul freno imposto

⁴ M. Sordi, La lettere di Ambrogio a Studio e il problema della pena di morte. Studi Tardoantichi 7 (1989) p. 275 sgg.

⁵ Nega l’adesione al cristianesimo di Filippo G. Arca, Filippo l’Arabo. RSCI 53 (1990) p. 383 sgg. che ritiene Filippo solo filocristiano. Non mi convince però, oltre al resto, la sua interpretazione del kat’Ycei làgoV di Eusebio (p. 397, n. 75).

all'*insolentia imperatorum* e alla *licentia* dei tiranni. Qualche volta si accusa Ambrogio di avere indebolito l'autorità dello stato imponendo la penitenza pubblica ad un imperatore, qualche volta, invece, lo si critica per avere assimilato troppo poco lo spirito nuovo del Vangelo, accettando la legittimità della pena di morte e della guerra. In realtà Ambrogio è pienamente coerente sia con la tradizione religiosa della Chiesa, sia con la tradizione giuridica romana. L'intransigenza, peraltro affettuosa e rispettosa con cui egli chiese nel 390 la penitenza per il massacro di Tessalonica, compiuto per un moto di ira, al di là di ogni legittima applicazione della legge e di ogni valutazione di innocenza e di colpa, è pari al rispetto che egli manifesta per i diritti e i doveri dello stato nell'esercizio anche armato delle proprie funzioni in difesa del bene comune.⁶ Ciò che Ambrogio contesta non è il potere dell'imperatore, ma la pretesa dei cortigiani imperiali secondo cui *imperatori licere omnia*. Questa presa di posizione, già presente nelle lettere a Valentiniano II per l'altare della Vittoria, ritorna nella lettera allo stesso Valentiniano II per la questione delle basiliche del 386; ritorna, con la formulazione più ampia del dovere della *libertas dicendi* del vescovo nella faccenda di Callinico (ep. 74 Faller=40 Maur. 2): *sed neque imperiale est libertas dicendi negare neque sacerdotale quid sentiat non dicere...Siquidem hoc interest inter bonos et malos principes, quod boni libertatem amant, servitutem improbi*. Ed ancora ib. 4: *Quid tibi verum audebit dicere si sacerdos non audeat*; Nella lettera del 390 questo diritto (51 Maur.) dovere della *libertas dicendi* perde ogni tono rivendicativo e diventa il compimento umile ma fermo di un dovere imprescindibile: ib. 17: *Si crederis sequere, si inquam, nosce quod dico, si non credis ignosce quod facio, in quo deum praefero*. La *libertas dicendi* del *sacerdos* diventa così per Ambrogio il banco di prova di un potere non tirannico, il presidio ultimo della libertà; il dovere di ricordare alla *maxima potestas* i limiti che ad essa impone la legge divina e naturale diventa, il filo conduttore di tutti gli interventi di Ambrogio davanti agli imperatori.

La *libertas dicendi* diventa il mezzo grazie al quale l'imperatore romano cristiano da autocrate *legibus solutus* al quale tutto è lecito *per potestatem* torna ad essere, come il *rex* delle api celebrato nell'Esamerone, come il biblico David degli scritti esegetici, il *princeps* dell'ideale augusteo e traiano (Plin., Pan. 65,1: *non est princeps super leges sed leges super principem*, cfr. ib. 24,4). Ancora una volta il vescovo Ambrogio pensa all'opera con la forza nuova che

⁶ La teatralità che N.B. Mc Lynn, Ambrose of Milan. Berkeley-Los Angeles 1994, p. 316 sgg. crede di cogliere nell'intervento di Ambrogio è del tutto assente in questa lettera; cfr. M. Sordi, I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo, in AAVV *Nec timeo mori*. Milano 1998, p. 116 sgg.

gli viene dal Cristianesimo, nella migliore tradizione romana e la rinnova ridandole vitalità.

Alla luce di questo pensiero la penitenza pubblica di Teodosio nel 390 non appare un colpo inflitto alla dignità del potere imperiale, ma un modo di questo rinnovamento nella continuità. Lo rivela la calda ammirazione che abbiamo colto nel *De obitu Theodosi*. Nella capacità della *maxima potestas* di riconoscere i suoi limiti in una legge superiore e di concedere alla libertà del vescovo e del cittadino di richiamarla all'osservanza di questi limiti, Ambrogio coglie la possibilità del *regnum* di restare *res publica*. Questo è il significato della lode, altissima, che Ambrogio rivolge a Teodosio dopo la sua morte.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 139–151.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

DALLA POLEMICA APOLOGETICA AL FALSO STORICO

DI LUIGI BESSONE

Non so come e perché, mi succede ogni tanto di essere attratto da temi scottanti. Anni addietro mi è capitato di indagare sul torbido *eros* neroniano, approdando a conclusioni scoraggianti per ogni tentativo di riabilitazione del personaggio in chiave misteriosofica¹; mi ritrovo oggi alle prese con ben altro *punctum dolens*, senz'altro di maggior respiro e momento. Mi riferisco al processo che ha portato l'apologetica cristiana dall'inevitabile polemica concettuale e dottrinale alla cosciente alterazione del tradito storiografico.

Lo spunto offerto dalla partecipazione a un convegno internazionale su „Pagan forms, christian content” (23–26 /09/ '99) all'Università Cattolica di Piliscsaba (Budapest) si traduce ora nella puntualizzazione di alcune licenze poco commendevoli di cui si sono macchiati Agostino e Orosio in fatto di *historiae fides quae debeat*, per dirla con il Cluvio Rufo di Plin., *Ep.* 9,19,5.

Che Orosio abbia scientemente operato delle falsificazioni, forse (ma se ne può dubitare) senza spingersi a invenzioni vere e proprie, non fa specie dopo gli studi di A. Lippold, ora confermati, seppur cursoriamente e settorialmente, da L. Braccesi². Non sarà una scoperta, ma merita qualche rilievo la constatazione che il presbitero sia stato avviato sul cammino mendace dal suo maestro e mentore³, Agostino. Mosso dal lodevole intento di reagire ad un clima intollerabile di astio tanto gratuito quanto diffuso, per cui ogni malanno

¹ L. Bessone, Pitagora e Sporo, non 'dorifori'. GFF 2 (1979), pp. 105–114; *Id.*, Nerone *exactor parium* (o *exsector marium*?). GFF 3 (1980), pp. 15–18.

² A. Lippold, Orosio. Le Storie contro i pagani, tr. it. di G. Chiarini. Milano 1976, *passim*, ma spec. p. XXXIII in efficace sintesi; vd. ora L. Braccesi, Roma bimillennaria: Pietro e Cesare. Roma 1999, pp. 19–23.

³ La pur suggestiva costruzione di un intrigante contrasto ideologico e personale fra Agostino e Orosio operata da E. Corsini, Introduzione alle “Storie” di Orosio. Torino 1968, pp. 38–51; 199–200, già ridimensionata da H.I. Marrou, Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique, in *Aa.Vv.*, La storiografia altomedievale. Spoleto 1970, I, pp. 67 sgg., è stata smontata in modo convincente da F. Fabbrini, Paolo Orosio. Uno storico. Roma 1979, pp. 6 sgg.; essa viene ora riproposta in termini più sfumati da C. Moreschini–E. Norelli, Storia della letteratura cristiana antica greca e latina, 2, 2. Brescia 1996, p. 578.

veniva addebitato ai cristiani, Agostino si ripromette di dimostrare che non è affatto indispensabile ripiegare sui vecchi culti pagani, il cui divieto sarebbe stato all'origine di tutti i mali dell'epoca⁴.

Per conseguire lo scopo egli è obbligato a far presente a quanti lo leggeranno che guerre e sventure ci sono sempre state (1,2), per cui è sciocco imputarle ai cristiani (1,36), anche se al momento si assiste, in una recrudescenza di invasioni barbariche, alla *Romanae urbis recentem a barbaris vastationem* (2,2). L'acme dell'assunto è enunciato a 2,3 *De assumenda historia, qua ostendatur quae mala acciderint Romanis, cum deos colerent, antequam religio Christiana obcresceret*, per cui sarà opportuno ripercorrere *quibus calamitatibus res Romanae multipliciter varieque contritae sint*.

Che cosa aspettarsi d'altronde da un popolo preoccupato di tutelare i suoi capi persino dalle licenze dei frizzi poetici, lasciando per contro mano libera alla pesante denigrazione sistematica dei propri dei? (2,12 e cfr. 2,9 *Quid Romani veteres de cohibenda poetica licentia senserint, quam Graeci deorum secuti iudicium liberam esse voluerunt*). Ecco quindi il quadro desolato di 2,19 *De corruptione Romanae rei publicae, priusquam cultum deorum Christus auferret*, a suggello di una lunga e articolata confutazione di Sallustio e della sua *laudatio temporis acti*, impostata su un'improponibile era dello *ius bonumque* (2,17)⁵. A confutarla sistematicamente bastano pochi esempi, perché *multa commemorare iam piget foeda et iniusta*; l'importante è che emerga ben chiara la loro inconciliabilità con l'assunto sallustiano e l'effetto si ottiene con il richiamo polemico in anafora insistita, *ex hoc iure ac bono*⁶. Ed ecco ancora a rinforzo la dissertazione, un po' stucchevole nel florilegio di arte retorica, su giustizia e ingiustizia di certi comportamenti fondati su un diritto vero o presunto: si noti lo scetticismo grondante dall'*aliquo* in inizio di periodo, subito peraltro ridimensionato dal dubitativo *fortasse*.

⁴ Vd. spec. Aug., *Retract.* 2,69 *quinque primi* (scil.: *libri*) *eos refellunt qui res humanas ita prosperari volunt ut ad hoc multorum deorum cultum quos pagani colere consueverunt, necessarium esse arbitrentur, et quia prohibetur, mala ista exoriri atque abundare contendunt*, su cui Lip-pold, op. cit., pp. IX–X; inoltre, *Civ. Dei* 1,36 *sed adhuc mihi quaedam dicenda sunt adversus eos, qui Romanae rei publicae clades in religionem nostram referunt, qua diis suis sacrificare prohibentur*; e ancora, 2,2 init.; 2,3 etc.; vd. Marrou, art. cit., pp. 65–66.

⁵ Aug., *Civ. Dei* 2,17 *De raptu Sabinarum aliisque iniquitatibus, quae in civitate Romana etiam laudatis viguere temporibus* si apre con la citazione di Sall., *Cat.* 9,1 *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*.

⁶ Che Agostino reputi essenziale e impegnativo confutare *in toto* la tesi sallustiana è ampiamente dimostrato dal tono aulico, con alternanza di asserti perentori e interrogative retoriche, e dall'exasperata ricerca della finezza lessicale, in un profluvio di anafore, poliptoti e quant'altro: *ius bonumque ... iure ac bono ... iustius et melius; inique ... iniquius; iure belli iniuste .. iuste; iure pacis ... iniustum ... iuste* etc.

L'insistenza sul tema del ratto delle Sabine sembra sottintendere una vena polemica nei confronti di Cicerone, l'altro prosatore a condividere con Sallustio il ruolo di interlocutore privilegiato, seppure a distanza, di Agostino, che in essi e in Varrone⁷ aveva individuato i pensatori più forti, e quindi meritevoli di rettifiche e smentite, del paganesimo latino. Mentre i più degli storici avevano registrato l'episodio come dettato da necessità e dunque scusabile anche se non precisamente commendevole⁸, Cicerone si era spinto oltre, magnificando in *Rep.* 2,12 il *novum quoddam et subagreste consilium, sed ad muniendas opes regni ac populi sui magni hominis etiam tum longe providentis*.

Il consilium romuleo risulta alquanto rozzo, tipicamente da contadino, in conformità al livello culturale dei Romani dell'epoca, peraltro più fini degli stessi dotti greci nell'intuire principi e valori essenziali, quale il criterio di scelta dei propri reggitori⁹; ma è segno altresì di grandezza e di lungimirante preveggenza. A tale entusiastico consenso per l'operato romuleo Agostino reagisce recisamente, dapprima con l'arma del sarcasmo, espresso in interrogativa retorica: *Quid enim iustius et melius* del prendersi le figlie altrui con la forza senza attendere il consenso paterno? Non si poteva ovviamente ignorare che, in base alla tradizione, tale consenso era stato in verità già chiesto e negato, onde la necessità per Agostino di arrampicarsi sugli specchi, dissertando sulla possibilità di una guerra "più giusta", se condotta per lavare l'onta del diniego, con

⁷ Al di là delle citazioni sparse da Cicerone (esemplare *Civ. Dei* 2,9) e Sallustio, particolare importanza assumono, quali indici degli obiettivi polemici di Agostino, i capitoli dedicati programmaticamente a combattere tesi di pensatori pagani particolarmente autorevoli, ad es. *Civ. Dei* 2,21 *Quae sententia fuerit Ciceronis de Romana republica*; 3,4 *De sententia Varronis, qua utile esse dixit, ut se homines diis genitos mentiantur*; vd. in proposito A. Momigliano, L'età del trapasso fra storiografia antica e storiografia medievale (320–550 d.C.), in *La storiografia medievale*, cit., p. 91: "sant'Agostino, così attento alle opinioni di Varrone".

⁸ Piuttosto complesso il ragionamento di Dion. Hal. 2,30: intrecciare vincoli matrimoniali costituiva l'espedito più sicuro per cementare amicizie con i vicini potenti e bellicosi, ma questi mai avrebbero accettato di stringere rapporti di parentela con la neonata città ancora sprovvista di fama e di mezzi, per cui unica soluzione praticabile, condivisa anche da Numitore, apparve il ratto delle Sabine. Più terra la spiegazione di Liv. 1,9,1 *sed penuria mulierum hominis aetatem duratura magnitudo erat*; Flor. 1,1,10 *Res erat unius aetatis populus virorum*; DVI 2,1 *cum videret coniugia deesse*; Eutr. 1,2,2 *cum uxores ipse et populus suus non haberent*. A mezza strada Plut., *Rom.* 14,1–2, che contamina una versione parzialmente nobilitante con la più banale constatazione che solo pochi dei rifugiati nell'asilo avevano moglie al seguito. A nostro avviso, però, non è il caso di invocare fonti greche per Agostino (e nemmeno per Orosio, nonostante l'autorevole opinione contraria di Fabbrini, op. cit., p. 100).

⁹ Cic., *Rep.* 2,15 (Romolo emulo di Licurgo) e 24 *novus ille populus superiore alla sapienza di Licurgo: nostri illi etiam tum agrestes viderunt virtutem et sapientiam regalem, non progeniem quaeri oportere*; vd. L. Perelli, *Il pensiero politico di Cicerone*. Firenze 1990, p. 51, con opportuno richiamo a genti precedenti greci.

l'aiuto immancabile del padre Marte¹⁰.

Agostino ricorre poi ad argomentazioni più cogenti, impostando l'intero capitolo 3,13 sul tema *Quo iure, quo foedere Romani obtinuerint prima coniugia*, ove palese risulta la ripresa dell'intonazione polemica di 2,17. Qui l'attenzione si sposta dalla disputa fra i due popoli alla drammatica situazione in cui vengono a trovarsi le fanciulle rapite, ridotte in condizione tale *ut miserae feminae nondum ex iniuria maritis conciliatae iam parentum sanguine dotarentur*. La frase, che sarà riproposta approssimativamente da Orosio (vd. *infra*), è imperniata su un verbo che richiama Verg., *Aen.* 7,318 *dotabere*, che si è perciò ritenuto di additare come fonte, o meglio come modello ispiratore, dato che diversamente è il contesto e altra la situazione prospettata¹¹. Parrebbe invece più conforme all'impostazione del Nostro Ovid., *Metam.* 14,800–802 *et strata est telus Romana Sabinis / corporibus strata estque suis, generique cruorem / sanguine cum soceri permiscuit impius ensis*, incentrato com'è sul tema del conflitto fra suoceri e generi.

Difficilmente il poeta licenzioso per eccellenza poteva trovare spazio in uno scritto patristico; anche se Agostino senza dubbio lo conosceva, citazioni da Virgilio e Lucano¹² apparivano più adatte a nobilitare un discorso tutto impostato sullo scontro nefando di suoceri e generi impegnati a scannarsi a vicenda¹³, per cui le tenere e fresche spose non possono sottrarsi a un triste destino: o deprecare i successi maritali che comportano l'uccisione dei loro padri e fratelli, o versare immature lacrime vedovili in caso di sopravvento del parentado.

¹⁰ Secondo Aug., *Civ. Dei* 2,17 Romolo, invece di rapire le donne che i genitori rifiutavano di concedere, avrebbe dovuto semmai muovere guerra direttamente per vendicare l'ingiusto diniego; possibile allora l'intervento del padre Marte per ripristinare un eventuale, per quanto problematico e improbabile, diritto conculcato al figlio, che invece, agendo come ha fatto, si è messo irrimediabilmente dalla parte del torto. La smaccata cavillosità del discorso sembra voler suonare provocatoria, come denuncia *Aliquo enim fortasse iure belli*.

¹¹ Verg., *Aen.* 7,317–8 *Hac gener atque socer coeant mercede suorum: / sanguine Troiano et Rutulo dotabere, virgo*. Corsini, op. cit., p. 195 sorvola sul fatto che Virgilio esprime la maledizione di Giunone contro le nozze di Enea con Lavinia, che perciò avrà in dote sangue troiano e rutulo, prezzo dell'unione combinata da *gener atque socer*, fautori del connubio senza violenze né ratti; di sicuramente valido rimane quindi solo il verbo.

¹² Aug., *Civ. Dei* 3,7 cita Verg., *Aen.* 9,247 e due volte 2,351–2, di cui la prima con variante *abscessere* per *excessere*, già trasformato in *discessere* in *Civ. Dei* 2,22 e poi ancora per ben due volte in 3,15, a riprova che i poeti vengono citati a memoria. In *Civ. Dei* 3,2 Verg., *Aen.* 5,810–1 compare a fianco di Hom., *Il.* 20,302, mentre a 3,13 Verg., *Aen.* 1,282 è abbinato a Lucan. 1,1–2; ancora monopolio virgiliano in 3,14, con reminiscenze da *Aen.* 6,814–5 e 10, 821–4; inoltre, citazioni abbastanza sporadiche dalla commedia, anche greca.

¹³ A parte l'*exemplum* di Cesare e Pompeo subito in avvio di trattazione, si noti l'insistenza tematica di Aug., *Civ. Dei* 3,13 *pugnare cum soceris ... strage socerorum manibus cruentis ... soceros interficiebant ... inter generos socerosque pugna*, per approdare a 3,14 *post foedus et pacem inter soceros et generos*.

Alla notarile registrazione della ragion di stato, per cui la storiografia pagana accettava come ineluttabile il ratto delle Sabine, e all'approvazione entusiasta di Cicerone della geniale idea del fondatore preoccupato di assicurare continuità di vita futura a Roma, Agostino reagisce con occhio attento al terribile dramma umano delle *raptae*. Al contrario, non mostra pietà alcuna per Lucrezia, la matrona che i Romani *pudicitiae magnis efferunt laudibus*, mentre egli la bolla come *interfetricem innocentis et castae*. Su presupposti cristiani, il ragionamento non farebbe una grinza. Poiché già un ignoto declamatore aveva colto nel segno *commentando duo fuerunt, et adulterium unus admisit*, ne consegue l'innocenza di una violenza subita senza partecipazione né consenso; il suicidio, ingiustificato in quanto non dettato da rimorso, la colloca nel posto degli inferi riservato a coloro *qui sibi letum / insontes peperere manu lucemque perosi / proiecere animas*, al cui desiderio di tornare alla luce del sole *fas obstat, tristisque palus inamabilis undae / adligat*, secondo il dettato di Verg., *Aen.* 6,434–6; 438–9.

Non si sfugge al dilemma: *si adulterata, cur laudata; si pudica, cur occisa?* L'unica attenuante sta nell'orgoglio della *Romana mulier laudis avida nimium*, che ravvisò nel suicidio l'unico mezzo per dissipare ogni dubbio di un suo coinvolgimento nell'adulterio, a differenza delle donne cristiane di viva fede e comportamento limpido, *quae passae similia vivunt tamen*, per non macchiare di delitto l'innocenza violata dalla concupiscenza altrui. La rivisitazione della nota vicenda in *Civ. Dei* 1,19 *De Lucretia, quae se ob inalatum sibi stuprum peremit* si colloca nell'ampia trattazione dell'illiceità e incongruenza del suicidio e va interpretata alla luce della sezione iniziante a 1,16, con la tesi che lo stupro non macchia chi lo subisce *sine voluntatis assensu*; la violenza è toccata anche a donne consacrate. A quante si siano suicidate, non reggendo alla prospettiva della vergogna, va ogni umana comprensione e simpatia, ma stolto è chi critica il mancato suicidio di altre, quasi pretendendolo: *profecto etiam qui se ipsum occidit homicida est* (1,17); Giuda stesso aggravò suicidandosi quel tradimento di cui pure avrebbe potuto impetrare venia!

L'eventuale piacere procurato dal congiungimento carnale, purché avvenuto senza *mentis etiam voluntate* (1,16), non scalfisce l'innocenza, onde suicidarsi equivale a uccidere un innocente (1,17). A conclusione di una prolissa disquisizione (1,18 *De aliena violentia et libidine, quam in oppresso corpore mens invita perpetitur*), volta a dimostrare che la violenza carnale non viola la pudicizia di chi, pur dissentendo, è costretto a subire, Agostino asserisce che *non habet quod in se morte spontanea puniat femina sine ulla sua consensione violenter oppressa et alieno compressa peccato*. Di qui e dalla perentoria affermazione di 1,20 *Nullam esse auctoritatem quae Christianis in qualibet causa ius voluntariae necis tribuat*, attraverso l'interrogativo di 1,22 *An umquam*

possit mors voluntaria ad magnitudinem animi pertinere, scaturiscono la condanna di Catone Uticense (1,23 *qui se victoriam Caesaris non ferens interemit*) e l'elogio di Regolo. Agostino stigmatizza l'atteggiamento di Catone, che muore per non assoggettarsi a Cesare, ma affida alla sua clemenza il figlio, e per converso esalta la virile fermezza di Regolo, alieno dal suicidio pur nella consapevolezza di andare incontro a supplizi inenarrabili¹⁴.

Perfettamente legittima, in una disputa che interessa i principi basilari del messaggio cristiano, la polemica agostiniana, rispettosa del tradito pagano anche se dissenziente nella valutazione del medesimo, si rivolge in pratica a tutto un mondo trasmettitore di valori diversi da quelli in cui crede la nuova fede, che il maestro si prefigge di inculcare a fondo nei suoi fedeli, pur rivolgendosi programmaticamente *contra paganos*¹⁵. Questi hanno elaborato miti e ideali fallaci, che vanno smantellati con tanta maggior cura quanto più autorevoli e prestigiose si contano le voci a sostegno. Ecco allora riproporsi di necessità la polemica a distanza con i maestri del pensiero latino, Cicerone *in primis*.

Concentrando tutta l'attenzione su Romolo, del quale si magnifica altresì la scelta lungimirante del *locus urbi opportunus*¹⁶, Cicerone si limita a nominare Remo appena incidentalmente, quale fratello esposto alle acque del Tevere da Amulio insieme al futuro *conditor urbis*¹⁷. Per questo peccato di omissione Cicerone andrà dunque annoverato fra i troppi conniventi del fratricida, tutti coloro, e sono molti, che secondo *Civ. Dei* 3,6 *inpudentia negant ... pudore dubitant ... dolore dissimulant*. Agostino ritiene irrilevante la differenza *utrum hoc fieri Romulus iusserit aut Romulus fecerit*, ma in tal modo restringe scientemente il campo d'indagine. Infatti, nel novero stesso degli autori che avevano operato siffatta distinzione non mancava una terza voce, disculpante appieno Romolo col prospettare l'uccisione di Remo come meramente accidentale, non preordinata dal fratello e addirittura perpetrata da terzi, nella fat-

¹⁴ In quest'ottica, Aug., *Civ. Dei* 1,15 *De Regulo, in quo captivitatis ob religionem etiam sponte tolerandae exstat exemplum* risulta complementare al prec. cap. 14 *De captivitate sanctorum, quibus numquam divina solacia defuerunt*, e preparatorio di 1,24 dove Regolo, *Catone praestantior* in materia, diviene antesignano pagano di quella virtù in cui *multo magis emineant Christiani*.

¹⁵ Oltre al titolo *De civitate Dei contra paganos*, emblematico l'enunciato di *Retract.* 2,69 *adversus eorum* (scil.: *deorum falsorum multorumque cultores, quos usitato nomine paganos vocamus*) *blasphemias vel errores libros* de *civ. Dei* *scribere institui*, ma ivi altresì il programma di *nostra asserere spec.* nei *ll. 11 sgg., quamquam ubi opus est et in prioribus decem quae nostra sunt asseramus et in duodecim posterioribus redarguamus adversa*; cfr., ex. gr., *Civ. Dei* 1,16 *Nec tantum hic curamus alienis responsionem reddere, quantum ipsis nostris consolationem*; vd. Marrou, art. cit., p. 68; Moreschini-Norelli, op. cit., pp. 551–553.

¹⁶ Cic., *Rep.* 2,5–10.

¹⁷ Cic., *Rep.* 2,4.

tispecie il centurione Celere¹⁸.

Che la reticenza non sia casuale si dimostra facilmente: le voci a discolpa di Romolo disturbano chiaramente Agostino, tutto teso a inchiodare l'intera romanità pagana sull'accusa di *parricidium*. Del vocabolo Agostino propone l'interpretazione più sofisticata: non solo omicidio in genere, compresi i congiunti¹⁹, ma delitto contro la patria: in *Civ. Dei* 1,5 *perditi et patriae parricidae* sono definiti con sfumata ironia (*videlicet*) i catilinari²⁰. Per Agostino, l'assassinio di Remo voluto dal fratello fu *parricidium* in quanto perpetrato ai danni di un *conditor urbis* al pari di Romolo, per cui la colpa non ricade sul solo *fratris extincor*, ma sulla città intera che, non reagendo al misfatto, finì per avallarlo, rendendosi così connivente dell'uccisione di un proprio padre.

Il presupposto della tesi agostiniana di Roma parricida *in toto* è tanto semplice quanto artificioso: entrambi i gemelli erano stati fondatori di Roma, ma all'uno, *scelere ablatus*, non fu consentito di regnare. Evidente appare la forzatura della tesi, perché le fonti pagane non contemplano affatto l'ipotesi qui ventilata di un'eventuale diarchia. Proprio perché *gemini* e perciò impossibilitati ad applicare la *verecundia aetatis*, i fratelli, concordi nel gettare le basi della fondazione, decisero di demandare al cielo, mediante gli auspici, la scelta di quale dei due dovesse dare il nome alla città e governarla in proprio, senza compromessi di gestione a mezzadria; proprio la disputa sull'interpretazione del volo augurale degli uccelli provocò la zuffa sfociata nel sangue²¹.

L'articolata esposizione di Liv. 1,6,3–7, 3 partiva dai gemelli concordi per approdare alla *condita urbs conditoris nomine appellata*. Se ne potevano trarre due conseguenze, entrambe legittime specie in ottica riassuntiva; i più si allinearono sull'esito finale, di Romolo unico *conditor*²², ma non mancavano voci dissonanti, che contemplavano una fondazione di Roma a opera di entrambi i

¹⁸ Dion. Hal. 1,87,4; Plut., *Rom.* 10,1 e *DVI* 1,4 menzionano la morte per mano di Celere in alternativa ad altre modalità, fra cui la caduta accidentale nella mischia inopinatamente accesi; questa compare altresì in Liv. 1,7,2 *in turba ictus Remus cecidit* e cfr. Flor. 1,1,8 *dubium an iussu fratris*. L'assassinio per mano di Romolo irato è tuttavia prospettato come volgarior fama da Liv., *ibid.*, ma non riteniano sia stato questo a determinare l'opzione di Agostino.

¹⁹ *Parricidium* in Aug., *Civ. Dei* 3,6 *De parricidio Romuli, quod dii non vindicarunt*, ma altresì in 3,15 *parricidio perpetrato dal Superbo nei confronti di Servio Tullio*, questa volta con ascendente in Liv. 1,47,1 *praeterita parricidia* del re e di Tullia; e ancora 3,16 *atrocissima parricidia* di L. Giunio Bruto, puntualmente ripreso da Oros. 2,5,1 *exaequare parricidio*. In Flor. 1,1(3),6 *parricidam* è l'Orazio superstite in quanto uccisore della sorella, col cui *parricidio* macchiò la gloria della vittoria (5); *parricidio* infine nella perorazione delle *raptae* in Liv. 1,13,2.

²⁰ Può essere reminiscenza di Sall., *Cat.* 14,3 *parricidae*; che Agostino avesse allora in mano il testo sallustiano è confermato dalla precedente citazione da 51,9.

²¹ Liv. 1,7,1 e 2 *inde cum altercatione congressi*; Dion. Hal. 1,86,3–87, 1; Plut., *Rom.* 9,5; Flor. 1,1,6.

²² Ad. es. *Per.* 1a,5 *Urbs a Romulo condita*; Eutr. 1,1,2–2,1.

gemelli²³. L'adesione strumentale di Agostino a questa seconda tesi determinò analoga prospettiva nel discepolo Orosio: 2,4,1 *urbs Roma in Italia a Romulo et Remo geminis auctoribus condita est*. Questi si mostra fedele e devoto a certi dettami del maestro adottandone persino la terminologia, pur infiorata dalla reminiscenza di Verg., *Aen.* 8,635 *raptas sine more Sabinas*; inequivocabile in tal senso Oros. 2,4,2 *regnum continuo Romulus parricidio imbuit parique successu crudelitatis sine more raptas Sabinas ... maritorum et parentum cruore dotavit*, con riproposta in veste di proposizione indipendente della consecutiva agostiniana di *Civ. Dei* 3,13 *ut miserae feminae nondum ex iniuria maritis conciliatae iam parentum sanguine dotarentur*, dei cui debiti verso la poesia classica già si è fatto cenno.

Basterebbe, credo, questo periodo a sfatare l'ipotesi di un Orosio previo raccoglitore di materiale storiografico per il *De civ. Dei*²⁴, a meno di ammettere una genesi francamente improponibile: Orosio collaziona, abbellisce con reminiscenza poetica da Virgilio o Ovidio (vd. *supra*) e Agostino sfrutta il tutto; altrettanto improbabile che Agostino abbia infiorato di citazione poetica un dato scovato da Orosio e da questi nuovamente riproposto in versione 'arricchita', ma altresì banalizzata. Ma nell'ottemperare al compito assegnatogli, di indagare su "infami delitti e colpe vergognose", come enunciato nel proemio del primo libro²⁵, lo zelo di Orosio si spinge oltre.

Pur di infangare Romolo, non esita a ricorrere al falso, imputandogli pure l'uccisione di Numitore e del suocero, così che *regnum avi, muros fratris, tem-*

²³ Tra le fonti possibili dei nostri autori cristiani spicca *DVI* 1,4 *Romam condiderunt*, onde Aug., *Civ. Dei* 3,6 *Uterque enim fuit conditor*.

²⁴ La nota tesi di G. Fink-Errera, San Augustin y Orosio, Ciudad de Dios 167, 2 (1954), pp. 461 sgg., secondo cui Orosio avrebbe previamente raccolto il materiale storiografico necessario per la dimostrazione antipagana di Agostino, portata alle estreme conseguenze da B. Lacroix, *Orose et ses idées*. Montréal-Paris 1965, p. 36, con l'assunto della dipendenza del Padre della Chiesa da Orosio è stata respinta in maniera piuttosto convincente da Corsini, op. cit., pp. 14-26; Fabbrini, op. cit., pp. 6 sgg.; Lippold, op. cit., pp. XX-XXI. Anche chi tuttora vi attribuisce qualche credito (Moreschini-Norelli, loc. cit. e vd. anche p. 559) ribadisce una cronologia orosiana, precisata tra l'altro dallo stesso Oros. 1, *Prol.* 11, incompatibile con il preteso rovesciamento dei rapporti di dipendenza tra i due; vd. ancora Marrou, art. cit., p. 65.

²⁵ Si spiegano così, a nostro avviso, il suo silenzio su Numa, che risulterebbe in stridente contrasto, per la lunga epoca di pace, con l'assunto di 2,4,8 *Adsumptis semel armis (da Romolo) numquam quies ... iam hinc incessabilia certamina et ... semper gravia* (vd. anche Aug., *Civ. Dei* 3,14 *init.*, a commento della guerra albana: *videlicet pax Numae tam longa viluerat*); e il mancato corollario alla *compendiosa tergeminorum congressione* (da Flor. 1,1(3),3 *misso in compendium bello*) con l'uccisione dell'Orazia da parte del fratello superstite: Agostino aveva commentato il fatto in termini troppo toccanti perché l'episodio non risultasse di disturbo nel quadro cupo che Orosio si prefisse di tracciare: vd. *Civ. Dei* 3,14 *... ab eodem fratre, quoniam flevit, occisa est. Humanior huius unius feminae quam universi populi Romani mihi fuisse videtur affectus*.

plum soceri sanguine dedicavit (2,4,3). Oros. 2,3,3 *Procas, Amuli et Numitoris pater, avus autem Rheae Silviae, quae mater Romuli fuit* denota una adeguata informazione di base, per cui riesce difficile e appare semplicistico liquidare 2,4,3 *interfecto primum avo Numitore* come banale svista, tanto più in quanto il concetto viene tosto ribadito determinatamente da *avi ... sanguine*. La tradizione pagana non contempla Numitore ucciso da Romolo, anzi lo vede riposto sul trono dai nipoti sbarazzatisi del perfido prozio Amulio, usurpatore del regno di Alba²⁶. Se ne dovrà inferire che Orosio abbia mentito consapevolmente. Il ritocco apportato alla *communis opinio* gli serve manifestamente per tracciare un quadro a fosche tinte del regno di Romolo, grondante sangue dell'intero parentado. Ecco allora il tempio consacrato col sangue del suocero che segna l'acme della disinvoltura orosiana nel manipolare la vicenda romulea, questa volta su una strada additata da Agostino, *Civ. Dei* 3,13. Il resoconto agostiniano, che almeno all'inizio denota precise ascendenze floriane²⁷ e comporta in sostanza un rovesciamento di posizioni rispetto a Livio, si articola in due fasi, di cui la prima canonica: assedio sabino a Roma, entrata del nemico in città *dolo* per l'apertura delle porte (a opera di Tarpea), cedimento romano con i rivali dilaganti nel Foro, voto romuleo del tempio a Giove Statore, intervento delle *raptae*, pacificazione generale e consociazione del regno.

Flor. 1,1,12 *dolo* parrebbe ispirare il *dolo apertis* di Agostino, che ricalca il floriano (1,11) *Sabinis proditae portae*, anche se Floro impiega *dolo* in altro contesto e con diverso intendimento, quasi a scagionare i Sabini da un atto che la stessa Tarpea avrebbe improvvidamente sollecitato quale *pretium rei*. Agostino sostituisce con *starent* il *sisteret* floriano, forse per maggiore evidenza etimologica, e verosimilmente desume da *foedam suorum fugam* il tocco di Romolo ridotto alla disperazione. La frase floriana trascrive Liv. 1,12,6 *fugamque foedam siste* della preghiera di Romolo, del quale rammenta parimenti il voto del tempio, compendiando poi nel participio sostantivato *furentibus* il ritorno alla lotta su un piano di maggiore equilibrio; di esso narra più diffusamente Liv. 1,12,7–10, dal monito divino trasmesso da Romolo, di *resistere atque iterare pugnam*, all'infortunio di Mezzio Curzio alla ripresa delle ostilità, quando le due schiere *in media convalle duorum montium redintegrant*

²⁶ Liv. 1,5,5–6, 2; Flor. 1,1,4–5; *DVI* 1,4. Pur insistendo piuttosto sul patetico, Aug., *Civ. Dei* 3,14, che imposta l'intero racconto del conflitto fra Romani e Albani sulla esiziale lacerazione fra città madre e figlia, resta chiarissimo nel precisare *Alba, ubi Amulius expulso fratre ... regnaverat*.

²⁷ Cfr. Aug., *Civ. Dei* 3,13 *admissisque hostibus intra moenia in ipso foro ... atrox ... pugna [...]* *Romulus de suorum iam virtute desperans Iovem oravit ut starent ... hac occasione nomen Statoris invenit ... raptae illae laceratis crinibus* con Flor. 1,1,13 *admissis intra moenia hostibus, atrox in ipso foro pugna adeo ut Romulus Iovem oraret, foedam suorum fugam sisteret; hinc templum et Stator luppiter. Tandem furentibus intervenire raptae laceris comis*.

proelium. Livio tuttavia constata che nella circostanza *res Romana erat superior*. Omettendo questa fase di ripresa romana, Agostino ha buon gioco a prospettare l'intervento delle *raptae* come rivolta non a separare i contendenti, ma ad ottenere dai consanguinei che *iram eorum iustissimam non armis victricibus, sed supplici pietate sedarent*. Può quindi concludere coerentemente che Romolo *ferre compulsus est*, quasi gli venisse imposta, la coreggenza di Tazio, frutto invece del comune accordo per cui Romani e Sabini, inteneriti dalle preci muliebri, *regnum consociant* fondendosi in unica comunità nella *geminata urbe Romana* (Cic., *Rep.* 2,13; Liv. 1,13,4–5; Flor. 1,1,14).

Su questa prima fase s'innesta la seconda: Romolo, che già non aveva tollerato l'idea di spartire il trono col fratello, meno che mai sopporta il coregente sabino, onde lo fa sopprimere. Che si tratti di palese forzatura nessuno oserà revocarlo in dubbio, dal momento che nemmeno le fonti più critiche, le quali insinuano che l'assassinio di Tazio non sia giunto sgradito a Romolo, vuoi per tornaconto vuoi perché lo ritenesse in qualche modo *haud iniuria caesum*, arrivano a imputargli l'omicidio del collega. Tazio fu ucciso a Lavinio per mano di Laurenti decisi a vendicarsi della tracotanza dei suoi accoliti²⁸. Quasi non bastasse addossare a Romolo l'eliminazione del collega sabino, Orosio ne fa il genero, il che induce a presupporre che Ersilia, asserita, ma contestata sposa di Romolo²⁹, fosse figlia di Tazio. Se già di Ersilia era incerto lo sposo, maggiore oscurità verteva sul padre, non specificato dai più, mentre Dionigi di Alicarnasso porterebbe a escludere la paternità di Tazio³⁰. La prospettiva di una *opinio* seriore, favorita dall'insistenza della *vulgata* sul conflitto romano-sabino come confronto sanguinoso fra generi e suoceri³¹, non è da scartare, ma altrettanto ammissibile risulta l'ipotesi di una forzatura intenzionale da parte di chi avesse interesse a demonizzare il primo re di Roma. Non sarà da escludere che Orosio, incamminatosi sulla via della faida regale additata da Agostino³², si

²⁸ Vd. essenzialmente Liv. 1,14,1–3; Dion. Hal. 2,51–52; Plut., *Rom.* 23,1–4.

²⁹ Plut., *Rom.* 14,6–7 si dichiara incerto se Ersilia fosse maritata con Romolo o con Ostio Ostilio, optando poi (18,5) decisamente per quest'ultimo. Cadrebbe così anche l'asserto di Liv. 1,11,2 *Romulum Hersilia coniunx ... orat*; per contro, si aggiunge il tassello mancante alla tradizione che vuole il terzo re figlio di Ostio, l'eroico difensore caduto sul campo contro i Sabini (Liv. 1,12,2; *DVI* 2,7).

³⁰ Dion. Hal. 2,45,2 definendo Ersilia di nascita non oscura non ha certo in mente che sia figlia del re Tito Tazio, cosa che del resto non risulta, a quanto pare, enunciata espressamente da alcuna delle fonti a nostra disposizione: vd. *W. F. Otto*, RE "Hersilia" (8, 1) (1912), col. 1149.

³¹ L'impostazione di Aug., *Civ. Dei* 3,13 parrebbe suggerita da Liv. 1,13,1–3, recepito parimenti da Flor. 1,1,14 *cum generis suis avitas opes pro dote sociarent*, ma appare evidente la volontà agostiniana di sfruttare all'osso la componente patetica della situazione.

³² Aug., *Civ. Dei* 3,13 *Deinde Titum Tatium regem Sabinorum socium regni Romulus ferre compulsus est, germani consortis inpatiens; sed quando et istum diu toleraret, qui fratrem geminumque non pertulit? Unde et ipso interfecto, ut maior deus esset, regnum solus obtinuit*.

sia concesso un tocco in più col particolare inedito dell'ennesimo delitto di famiglia³³.

Non sempre le fonti pagane fornivano già pronto e confezionato un perfetto quadro negativo, come nel caso della tirannide del Superbo, oppure offrivano opportunità di scelta, in un ventaglio di versioni divergenti, per chi fosse a caccia della più consentanea allo smantellamento sistematico della gloriosa tradizione romana, come nel caso della cacciata di Collatino. In assenza o carenza di tali elementi, meglio provvedere in proprio, aggiungendo falso e invenzione alla prassi usuale di forzature e manipolazioni. Agostino ha buon giuoco nell'insistere sulle nefandezze del Superbo e di Tullia, universalmente riconosciute³⁴, sino a chiamare in causa gli dei conniventi e i Romani complici, colpevoli entrambi di gravissima incongruenza, per aver i primi accettato supinamente scandali e sacrilegi romani dopo una reazione persino spropositata al peccato di Paride³⁵, e i secondi per aver cacciato per colpa non sua quel re i cui delitti avevano fin lì avallato, salvo poi rivoltarglisi contro quando agiva nel loro interesse³⁶.

Sarà superfluo precisare che il ragionamento, sottile ai limiti della capziosità e corredato di ogni sapiente artificio retorico, poggia su presupposti e petizioni di principio per lo meno discutibili, che comunque stravolgono essenza e fondamenti dell'elaborazione pagana. Altrettanto scontata l'adesione di Orosio all'impostazione agostiniana, riproposta al solito con maggiore viru-

³³ Agostino aveva inteso dimostrare, rintuzzando le accuse dei pagani, che i mali hanno accompagnato da sempre il cammino dell'umanità e quindi non sono imputabili all'abbandono del politeismo: *Marrou*, art. cit., pp. 65–66. Qui poco importa che la polemica antipagana sia “stata solo il punto di partenza di una trattazione ben più profonda”, secondo un piano che “si venne chiarendo e sviluppando a poco a poco”: *Moreschini-Norelli*, op. cit., p. 553. Quando Orosio venne invitato a supportare questa posizione del maestro, l'ottica era appunto quella della prima decade del *De civ. Dei* appena pubblicata: *Oros. 1, Prol. 11*; l'invito era stato ad indagare su ogni sorta di mali e sventure, infami delitti e colpe vergognose (*Prol. 10*) e l'indagine aveva portato alla conclusione di *Prol. 14 praeteritos dies non solum aequae ut hos graves, verum etiam tanto atrocius miseros* ... Nulla di strano che l'autore abbia allora scelto di partire ‘forte’ con la storia di Roma, rincarando una dose già di per sé notevole di calamità e scelleraggini.

³⁴ *Liv. 1,48 sgg.*; *Flor. 1,1(7)*; *DVI 8*.

³⁵ *Aug., Civ. Dei 3,15* apre la filippica contro gli dei con l'ennesima citazione di *Verg., Aen. 2,351–52*, anche qui con *excessere* trasformato due volte in *discessere* come in *Civ. Dei 2,22*: quegli stessi dei tanto scossi dall'adulterio di Paride da abbandonare Troia alla mercé dei Greci, assistono ora impassibili al regicidio che è al contempo parricidio, lasciando edificare il tempio capitolino a chi è pervenuto al trono *inmanissimi sceleris perpetratione*: pazienza, se almeno l'avesse innalzato con mani ancora pure, per poi traviarsi in seguito ...

³⁶ *Aug., ibid.*: *i Romani scelus occisi ab eo soceri optimi regis* (da *Liv. 1,48,8?*) *sui usque adeo contempserunt, ut eum regem suum facerent*, salvo poi cacciarlo non per colpa sua, ma per un *peccatum* ... *illo non solum nesciente, sed etiam absente commissum*, proprio mentre *pro populo Romano bellum gerebat*.

lenza e minore finezza sia nel consuntivo sull'ultimo re³⁷ e sulla conseguente fine della monarchia, che per quanto concerne l'inizio dell'esperienza repubblicana.

Le due colpe più gravi di Bruto risultavano la cacciata pretestuosa del collega Collatino e la condanna a morte dei consanguinei, accusati di aver congiurato per riporre sul trono il Superbo. Entrambi gli episodi sono ovviamente sfruttati da Agostino a scopo polemico, avvertibile fin dal titolo di *Civ. Dei* 3,16 *De primis apud Romanos consulibus, quorum alter alterum patria pepulit moxque ipse post atrocissima parricidia a vulnerato hoste vulneratus interiit*. Con l'identica accusa di *parricidium* Agostino equipara Bruto al *conditor* Romolo, come esplicitato da Orosio³⁸, e al Superbo, i poli di quell'esperienza regia che entrambi dipingono come sostanzialmente negativa, adducendone a riprova l'uno l'*eiuratio regii nominis*³⁹, l'altro il consuntivo di quali sacrifici e mali avesse comportato la risicata conquista di appena venti miglia nella cerchia di Roma⁴⁰.

Lungi dall'inaugurare l'*aequum et modestum ius* di sallustiana memoria, Bruto apre l'esperienza repubblicana all'insegna dell'ingiustizia e della prevaricazione, costringendo Collatino all'esilio esclusivamente *propter nomen*

³⁷ Oros. 2,4,12 inizia con un calco agostiniano, *occisi soceri scelere* (vd. n. 36), che a sua volta risente della vulgata pagana (Liv. 1,46,3 *regnum ... scelere partum*; Flor. 1,1(7),2 *scelere partam potestatem*; DVI 8,2 *occiso ... scelesti*; Eutr. 1,7,2 *occisus ... scelere*), prosegue in rapida sintesi con incisiva sequenza participiale e chiari prestiti floriani (trascrizione quasi letterale di 1,1(7),5) e di Floro recepisce altresì, con *poena filii*, il successivo (§ 6) *Neque enim filium verberare dubitavit*, tacendo ovviamente della mossa concertata fra padre e figlio, illustrata da Liv. 1,53,4 sgg., il cui sobrio § 5 *transfugit ex composito Gabios, patris in se saevitiam intolerabilem conquerens* (e cfr. 7 e 8 *crudelibus atque impiis suppliciis*) si esplicita in fustigazione *ad hoc* in Floro, *ut simulanti transfugam apud hostis hinc fides esset*.

³⁸ Oros. 2,5,1 *Brutus primus apud Romanos consul primum conditorem regemque Romae non solum exaequare parricidio sed et vincere studuit*. Questo avvenne *anno post urbem conditam CCXLIII*, essendo la monarchia durata 243 anni (2,4,13). Questa datazione collima con quella fornita da Aug., *Civ. Dei* 3,15 *per ducentos ferme et quadraginta et tres annos*; è attestata da Eutr. 1,3 e forse *Per.* 1a,31 (vd. *P. Jal*, *Abrégés des livres de l'histoire romaine de Tite-Live*, 1. Paris 1984, p. 92, n. 10), mentre Liv. 1,60,3 e Dion. Hal. 1,75,1 computano 244 anni di regno.

³⁹ Oros. 2,4,13–14 quanta mala sembra ispirato da Aug., *Civ. Dei* 3,16 *Haec mala facta sunt, haec adversa acciderunt*, e cfr. parimenti 3,15 *illae omnes victoriae tam multo sanguine et tantis emptae calamitatibus*; superfluo notare che si tratta di capovolgimento totale della prospettiva e valutazione pagana.

⁴⁰ La precisazione di Aug., *Civ. Dei* 3,15 che con tanti e prolungati sforzi i Romani *vix illud imperium intra viginti ab urbe milia dilataverint* pare risentire di Eutr. 1,8,3 *cum adhuc Roma, ubi plurimum, vix usque ad quintum decimum miliarium possideret*, con piccola rettifica leggermente più ottimistica sulla consistenza territoriale raggiunta.

*regium*⁴¹ e infierendo su figli e cognati in base ad accuse che Orosio insinua tendenziose⁴². Meriterà così di morire in singolar tenzone con un Tarquinio, che Agostino non specifica, mentre Orosio individua in Arrunte sulla scorta probabile di Floro⁴³: morte comune di rei di violenza, a parziale risarcimento delle loro vittime, di cui Lucrezia viene accomunata a Bruto per malintesa sete di gloria⁴⁴, mentre di Tarquinio Collatino resta emblematico il destino paradossale di aver patito, sebbene innocente, per mano del *vindex libertatis et pudicitiae* sorte analoga a quella riservata all'omonimo Superbo dai Romani insorti⁴⁵.

⁴¹ Aug., *Civ. Dei* 3,16 *Iunius Brutus exhonorum eiecit Urbe collegam ... similitudo nominis ... Quam impie Brutus collegam ... quem posset, si hoc offerebatur, nomine tantum privare, et patria privavit et honore*; cfr. Liv. 2,2,3 *Consulis enim alterius, cum nihil aliud offenderet, nomen invisum civitati fuit ... non placere nomen*; 2,6 *regium genus, regium nomen non solum in civitate sed etiam in imperio esse; id officere, id obstare libertati*; 2,7 *aufer hinc regium nomen* (intimazione di Bruto); *Per.* 2,2 *Tarquinium Collatinum, collegam suum, propter adfinitatem Tarquiniorum suspectum coegit* (scil. Brutus) *consulatu se abdicare et civitate cedere*; Eutr. 1,9,4. Non insiste invece sul ruolo di Bruto Flor. 1,3,3, che peraltro concorda sull'unica motivazione presente in tutta la tradizione liviana: *tantum ob nomen et genus regium*.

⁴² Oros. 2,5,1 *revocandorum in Urbem regum placito insimulatos*, con verbo più malizioso rispetto non solo ad Aug., *Civ. Dei* 3,16 *Quod eos ... coniurasse cognoverat*, ma anche al *cum ... comperisset* di Flor. 1,3,5, che porta su un piano di oggettività pari alla causale di *Per.* 2,4 *quia coniuraverant* o di *DVI* 10,5 *quod ... coniurarent*; vd. Liv. 2,3–5, pur esso di solare linearità, senza insinuazione alcuna circa oscure macchinazioni di Bruto.

⁴³ Aug., *Civ. Dei* 3,16 *a se percusso hosti filio Tarquinii mutuo percussus supervivere non potuit*; Oros. 2,5,2 *cum Arrunte, Superbi filio, congresso sibi commortuoque procubuit*. Rispetto alla *vulgata* liviana, che distingue lo stupratore Sesto dal fratello duellante con Bruto, diverge Flor. 1,4,8 che fa di Arrunte l'adultero perseguito da Bruto fino agli Inferi; ambiguo circa lo stupratore *DVI* 8,5 *filius eius*: sarà Sesto, come in Liv. 1,57–58, oppure l'Arrunte di 10,6, che defunge con Bruto come già in Liv. 2,6,6–9? Altrettanto ermetico Oros. 2,4,12 *Tarquinii Superbi regnum ... flagitio adulteratae Lucretiae amissum*, anche se forte risulta la tentazione di interpretarlo alla luce della scontata utilizzazione di Floro.

⁴⁴ L'articolata citazione, *ibid.*, di Verg., *Aen.* 6,820–23 esprime con chiarezza il giudizio di Agostino su Bruto; l'ultimo verso citato, su *amor patriae laudumque immensa cupido* richiama Aug., *Civ. Dei* 1,19 (*Lucretia*) *laudis avida nimium*, a spiegazione del suo peccato, che non fu la violenza subita, ma il suicidio ingiustificato.

⁴⁵ Aug., *Civ. Dei* 3,16 (con la morte di Bruto) *Collatini collegae videtur innocentia vindicata, qui bonus civis hoc Tarquinio pulso passus est quod tyrannus ipse Tarquinius*.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 153–164.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

THE EDUCATION OF SIDONIUS APOLLINARIS IN THE LIGHT OF HIS CITATIONS

BY ÁGNES T. HORVÁTH

Caius Modestus Sollius Sidonius Apollinaris is one of the most interesting figures of the Later Roman Empire. His special career started as a typical one of his age, based on the political and family relations and ended in an ecclesiastical career, which meant the only option for activity among the pressing historical circumstances. This duality of his public activity – which makes his personality attractive – can be connected with the duality of his literary education: poetical and prosaic works.

His contemporaries compared his talent as prose-writer to Pliny and as a poet to Ausonius and Claudius.¹ He belonged to the poetical group formed inside the Church. This trend started with Prudentius and Paulinus of Nola and was characterized in style and content by strong devotion to classical authors. Christ and the gods of Olympus got on well together in the works of Sidonius.² In his literary activity there were no conflicts between Christianity and pagan classical authors, just between classical Roman traditions and barbarism.³ Sidonius versified quite easily and with pleasure, but he thought little of his poems. He wrote of them: „*Porro autem super huiusmodi opusculo tutius contueramur, contenti versuum felicius quam peritius editorum opinione, de qua mihi iam pridem in portu iudicii publici post lividorum latratuum Scyllas enavigatas sufficientis gloriae ancora sedet.*”⁴ It is difficult to decide how much modesty, characteristic for this age, or Christian prudery may be in this state-

¹ W. H. Semple, Apollinaris Sidonius a Gallo-Roman Seigneur. Bulletin of the John Ryland Library 50 (1967) p. 136.

² H. Hagendahl, Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum. Studia Graeca et Latina XLIV. Acta Universitatis Gothoburgensis. 1983, p. 93.

³ Cf. J. Harries, Sidonius Apollinaris and the Fall of Rome A.D. 407–485. Oxford 1994, p. 3.

⁴ Sid. ep. I.1.4.

ment.⁵ It is certain, that even after having been ordained a bishop he went on writing poems. The insertions of his letters and the „poetic” and rhetorical phrases of his style, which make the translation of his works difficult, preserved the *poeta doctus* in him. There is some disagreement among the experts in the estimation of the literary values of Sidonius’ letters.⁶ Now and then Sidonius was able to overcome his sophisticated style, perhaps momentarily he was not able to take care of the form among the pressing events, and in this case the style of his letters was really overwhelming.⁷ Semple states, that Sidonius never mastered the grace and charm of simplicity, but he was even fascinated by his grotesque and anachronical Latin language imitating classicism.⁸

The basic education in the age of Sidonius was offered by schools. Their training trend had been bifurcated by the 5th century. There were the old, traditional schools, where students learnt grammar, rhetorics, poetics, like in Bordeaux, Vienne, Lyon, Autun, Trier and some other places.⁹ This was the primary training. Some schools excelled among the others: e. g. Lyon, where philosophy was taught as well; Narbo, where there were law studies; Bordeaux, where both were taught. As far as basic training went, the grammatical studies were considered the most important. The literature of the age was mainly characterized by rhetoricism, the form became more relevant, than the content. The rhetorical patterns can be observed even in those literary genres, which earlier did not tolerate the rhetorical composition.

Schools preserved the values of antique culture, since the upper strata of Gallo-Roman aristocracy regarded the traditional literature and the purity of language as pledges of maintaining the empire:

⁵ Cf. T. Adamik, *Római irodalom a késő császárkorban*. (Roman Literature in the Later Period of the Roman Empire). Pécs 1996, p. 316.

⁶ E. g. in the most pejorative sense S. Reinach (Sur un passage de Sidoine Apollinaire: Les prétendus volcans de la France centrale au V^e siècle. Rev. Arch. 16 [1890] p. 76.) rated him simply „mauvais écrivain”. H. Peter spoke of him unfavourably (Der Brief in der römischen Literatur. Leipzig 1901) too, and similarly J. Savaron and Gessler, the editor of MGH AA. The most well-known in this topic is perhaps the study of A. Loyen (Sidoine Apollinaire et l’esprit précieux en Gaule aux derniers jours de l’Empire. Paris 1943), which ranked him not without cause „l’esprit précieux”. Semple (cited above) regarded Sidonius anachronical, M. Schanz (Geschichte der römischen Litteratur, vol. IV. 2. [München 1920], p. 53) considered him an epigon, but rated his letters artistic and poetic. S. Leffler stated, that he was without taste (Római irodalomtörténet. [History of the Roman literature] Budapest 1893, p.184). By the way, all his editors agree from the analysis of E. Stein (Geschichte des spätrömischen Reichs, vol. I [Vienna 1928]), that his letters are very important from historical aspect (Loyen, Anderson, etc.), and Adamik also refers to this (note 5, p. 315.).

⁷ Cf. E. Auerbach, *Literary Language and its Public in Late Antiquity and Middle Ages*. London 1965.

⁸ Semple, *op. cit.*, p. 158.

⁹ Hagendahl, *op. cit.*, p. 94.

*tantum increbruit multitudo desidiosorum ut, nisi vel paucissimi quique meram linguae Latinaris proprietatem de trivialium barbarismorum robigine vindicaveritis, eam brevi abolitam defleamus interemptamque.*¹⁰

Knowledge of different type could be obtained in the monastery schools of Marseille and so much more of Lerins. Here, in the centres of Christian ideology well-educated priests were trained. This difference in training can be demonstrated in the works of this age's writers: e. g. the education of Sidonius shows the primacy of classical training, while the education of Eucherius reveals the domination of ecclesiastical erudition. However, it is not rare, that both kinds of education can be observed: e. g. in the cases of Salvianus and Faustus. The latter can probably be explained with the fact, that the basis of education was the knowledge obtained in the grammatical and rhetorical schools, then after choosing the profession of priest, these persons got religious training as well.

Sidonius obtained his basic training in Lyon, in the school called by him „*gymnasium mundi*”. Lyon was an outstanding cultural centre at that time, especially Martial were taught in its schools.¹¹ The Roman culture was a determining factor in Sidonius' life from his early childhood. His education was based on the grammatical-rhetorical training deriving from the era of the Roman Republic. He became a bishop at the age of 27. So his literary knowledge can be studied as regards to both classical authors and ecclesiastical works.

Considering fifth century authors Sidonius belongs to the most educated ones, and this erudition can be seen in his works as well. In citation of classical authors he takes the second place among the writers of his age.¹² In his works he used 861 classical citations altogether in 2714 passages.¹³ As regards to scriptural knowledge Sidonius did not excell. In his letters there are only 80 Biblical quotations¹⁴ in altogether 85 passages.¹⁵

Studying Sidonius' works the domination of classical-pagan education is evident. Considering the rates mentioned one may say that the appearance of scriptural knowledge reveals a surprising inequality, since the biblical citations constitute only 3,31 % of all his citations. As regards to classical citations the

¹⁰ Sid. ep. II.10,1.

¹¹ Cf. *Semple, op. cit.*, p. 138. – Martial is much better known by Sidonius, than by the Church fathers of the fourth century.

¹² Salvianus cited 55, Sidonius 50, Leo I. 30 authors.

¹³ In comparison I can mention, that Salvianus used 196 citations altogether in 201 passages, Leo I. used 171 citations in 180 passages.

¹⁴ In contrast with this Leo I. used 1454 biblical quotations.

¹⁵ Leo I. cited the 1454 biblical quotations in 3034 passages.

rate of quotations from Christian authors is similar, 3,46 %.¹⁶ So the citations of the Scripture and Christian authors constitute altogether 6, 89 % of all his quotations. On the basis of these ratios – especially the relatively small numbers of biblical citations – one may make rash conclusion. It would be easily stated, that in spite of his being a bishop his ecclesiastical education was meagre and his erudition was based one-sidedly on classical-pagan works. However, we must compare the citation rate of his surviving works (because of their special type) with that of the letters of Church Fathers. There is a striking similarity: the ratio of biblical and classical-pagan quotations is almost the same in the letters of Sidonius and in the correspondence of Hieronym. In the case of the latter the rate of the biblical quotations is 4,6 %, ¹⁷ which means, that considering private correspondence – at least in relation to Hieronym and Sidonius – the rate almost does not change. This is rather surprising, since the content of Hieronym's correspondence is totally different from that of Sidonius: while the former treats theological problems as well, the latter does not deal with them, so the small percentage of scriptural citations is amazing in the case of Hieronym's letters.

Sidonius was well versed mainly in Latin literature. He could hardly know Greek, or at least he did not use it.¹⁸ One cannot decide, how much Greek knowledge may be inferred from his following statement:

Nuper ego filiusque communis Terentianae Hecyrae sales ruminabamus; studenti assidebam naturae meminens, et professionis oblitus quoque absolutius rhythmos comicos incitata docilitate sequeretur, ipse etiam fabulam similis argumenti id est Epitrepontem Menandri in manibus habebam. Legebamus pariter laudabamus; jocabamurque et, quae vota sunt communia, illum lectio, me ille capiebat; cum repente puer familiaris adstitit vultuosus: cui nos, quid ita?¹⁹

From this it may be concluded, that Latin and Greek works were studied together, but it is difficult to estimate the Greek knowledge of Sidonius, since there is not a single original Greek word in his works, and the only citation of Sophocles does not base his statement, i. e. the parallel study of Greek-Latin classical authors. Perhaps it is not a hasty declaration, if we suppose, that in the education of Sidonius Greek art had a very small part, he felt it just a cultural

¹⁶ Altogether 128 citations.

¹⁷ H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classics*. Göteborg 1958. pp. 91 sqq.; A. S. Pease, *The Attitude of Jerome towards Pagan Literature*. Transactions and Proceedings of the American Philological Association. 50 (1919) pp. 150–167.

¹⁸ Cf. earlier chapters. As far as Greek training is concerned, one must remark, that in Bordeaux the Greek lingual education was in moribund state already in the age of Ausonius, and the situation was probably worse in Lyon in the age of Sidonius, cf. *Semple* (note 1) p. 138.

¹⁹ *Sid. ep.* IV.12.1.

tradition to be referred like a very distant thing.

At the same time Sidonius was much familiar with Latin authors. We can reckon with about the same knowledge of Latin classical authors in late Roman literature, like today. Of course, the emphasis was different according to schools or personal interests, e. g. Cicero was respected mainly by Hieronym („Ciceronianus es, non Christianus” Hier. *Ep.* XXII. 30. 1–6.); or representatives of apologetics (especially Arnobius and Lactantius) were greatly influenced by Lucretius.²⁰

By the fifth century the following authors were the most well-known²¹ and most frequently cited: Virgil, Augustine, Homer, Pliny Jr., Statius, Codex Theodosianus, Claudian, Ovid, Symmachus, Lucan, Horace, Ausonius and Martial. Knowledge of them is characteristic for Sidonius as well, just the sequence is different: Pliny Jr., Statius, Claudian, Symmachus, Virgil, Ovid, Horace, Ausonius, Martial. At the same time quotations from Augustine and Homer are absolutely missing, and knowledge of Codex Theodosianus can be inferred just from scattered references.

Comparing with contemporary writers there are relevant differences between them and Sidonius as far as the cited authors are concerned. Just Sidonius seems to know about Calpurnius Siculus, Caesar, Laberius, Livy, Pacuvius, Persius, Petronius, Plautus, Priapeia, Propertius, Silius Italicus, Statius, Symmachus and the Law of the 12 Tables. He is quite unique in the usage of some authors, so besides him Apuleius, Ennius, Rutilius Namatianus, Suetonius, Sophocles, Terence, Tibullus, Valerius Flaccus was quoted just by Salvianus, Juvenal only by Faustus, Martial just by Orientius, Pliny Jr. only by pope Leo I. These peculiar citations betray the taste and interest of Sidonius. The rhetoric style of the ecloga-writer, Calpurnius, the archaic precision of Pacuvius, the archaic rhetoricism of Laberius, the elegant wit of Petronius, the free-spoken lewdness of Plautus and the naughty indecency of Priapeia and the others represented that lingual and stylistic idea, the elements of which can be found in the phrases characteristic for Sidonius. Among his contemporaries he can be compared mainly with Salvianus. Both of them were of Gaul, they might belong to the same school, the influence of classical-pagan and Christian litera-

²⁰ Hagendahl (note 17), pp. 9sq; G. D. Hadzits, *Lucretius and his Influence*. London 1935; S. Brandt, *Lactantius und Lucretius*. *Jahrbücher für classische Philologie* 37 (1891) pp. 225–259.

²¹ I have studied the works of nineteen authors with the help of parallel passages as far as their readings are concerned. The authors examined are: Capreolus Carthagiensis, Eucherius, Faustus, pope Felix III., Graecus, Hilarius, Incerti auctoris, the author of *liber de promissionibus et praedictionibus*, pope Leo I., Mamertus Claudian, Orientius, Paulinus Pelleus, Paulinus Petricordiensis, Prosper Tiro Aquitanus, Ruricius, Salvianus, Sedatus, Sedulius, Sidonius Apollinaris, Victor Vitensis.

ture can be observed in their education, their citations differ quite from the contemporary average and are much similar to each other. Both of them were ecclesiastical persons, but their career was different: Salvianus chose the Church because of vocation, Sidonius chose it because of the political necessities of his age.

If we consider the list of the cited authors, we can state, that Sidonius was interested mainly in poetry, perhaps because he wrote poems as well. Among the first ten authors cited by him with the exception of Pliny Jr. and Symmachus, all the others are poets. Sidonius was attracted the most by the poems of the contemporary poet, Claudian.²²

Due to the knowledge of Latin poets Sidonius was versatile in literary genres. He wrote hexameters like Prudentius, elegies imitating Propertius, epigrams on the model of Martial, strophes of Sappho in the manner of Horace, epitaphs in the style of Ausonius, letters following Pliny, and besides panegyrics, preface to a mass, and even set about a historical work. Even if the direct influences of the mentioned poets cannot be demonstrated in each case with certainty, we can suppose on the basis of the quotations, that they exercised an impression on him.

The language of Sidonius is very fascinating for us. The strong influence of the rhetoric school is evident, and lots of patterns in drafting can be observed. His apt similes make his complicated sentences poetically nice, which practically cannot be translated.²³ He fought hard against the vulgarisation of Latin.²⁴ Naturally, he was not able to stop this process, since his Latin language was quite different from that of the „Golden Age“. There was a great progress of revaluation and increase concerning Latin language during the fifth century. A lot of old words gained new meaning and lots of new words appeared, some of them just in the works of Sidonius.²⁵

The influence of the predecessors can be proved besides his poems in his letters too. Sidonius considered Pliny Jr. and Symmachus as his ideals.²⁶ As a letter-writer he protested hard against any kind of ascendancy of Cicero. This

²² The rate of the citations of Claudius Claudian: 264 different quotations in 340 passages.

²³ Just one example: Sid. ep. VII.8.1.: „*fieretque actionum mearum quasi cuiuspiam fluvii placidus cursus atque inoffensus, si e tractatu tuo veluti ex saluberrimo fonte maneret. Procul dubio tunc ille non esset aut spumoso per iactantiam aut turbidus per superbiam aut caenosus per conscientiam aut praeceps per iuventutem.*“

²⁴ Sid. ep. VIII.2. to Johannes; Sid. ep. VI.6.1; Sid. ep. II.10.1 etc.

²⁵ Some examples for the birth of new words and the old words getting new meaning in the works of Sidonius: *taponima*, -atis f = tasteless, vulgar phrase; *perindignus* = incorruptible; *infantula*, -ae f = little girl; *insolubilitas*, -atis f = insolvable; *aceo* 2 = molest; *absento* 1 = go to rest.

²⁶ Sid. ep. I.1,1.

„anti-Ciceronian” attitude can be demonstrated by his citations of Cicero,²⁷ because among these quotations there are only 8 passages from letters, which is a small amount comparing with citations of the letters of Pliny and Symmachus. He really learnt much from his mentioned ideals. Much greater impression was made on him by Pliny, who seemed to him worthy of imitation. The knowledge of Pliny can be felt in his style. Likewise Sidonius tried to follow the principle „one letter – one theme” in the construction of his letters, but because of his disposition he was much uncontrolled. He adopted informality and the „one letter – one theme” principle from Pliny, but for Sidonius the subject made itself independent, its relation with the addressee loosened, so it became a general essence or moral lesson for everybody. The letters of Sidonius were similarly the encyclopaedias of his age, like Pliny’s letters, even if the former were a little bit worse drafted and not so „classical”.²⁸ There were parallel subjects with Pliny, e. g. Sidonius described his own villa²⁹ following his predecessor’s famous description.³⁰ His themes were similar to those of Symmachus as well: he informed, asked and thanked, but not with that brevity, like his other predecessor had done. The poetic-minded Sidonius adopted rather the drafting technique of Pliny’s letters, than that of Symmachus.

Sidonius learnt not only from Pliny and Symmachus, but was impressed by the archaic style of Fronto and the rhythmical prose of Apuleius.³¹

His literary education – as I have already referred to – was wide-ranging and comprehensive, excelling in knowledge among his contemporaries. His readings reflected not only his many-sidedness in literary genres and forms, but his interests as well.³²

His philosophical knowledge was determined by the influence of his learning or education. One can deduce from his citing the works of Horace and Lucretius to the knowledge of Epicurean philosophy³³ and from the quotations of Persius and Seneca to his knowing stoicism. However, these citations – accord-

²⁷ There are only 22 citations from Cicero.

²⁸ Cf. *T. Adamik, Római irodalom az ezüstkorban (Roman Literature in the Silver Age)*. Budapest 1994, pp. 219–231.

²⁹ *Sid. ep.* II.2.

³⁰ *Plin. Ep.* 5,6.

³¹ Cf. *Schanz* (note 6), pp. 45–54.

³² Some examples: eclogue: Calpurnius; satire: Juvenalis; epigram: Martial; ode: Horace; elegy: Propertius, hexameter: Prudentius; tragedy: Sophocles, Seneca; comedy: Plautus; mimus: Laberius; novel: Apuleius; description of a journey: Rutilius Namatianus; rhetoric speech: Cicero; tale: Hyginus etc.

³³ While the influence made on the apologetic writers by Lucretius is great, in the case of Sidonius it can be considered almost irrelevant; the 9 citations from Lucretius and the quotations of Horace were chosen by Sidonius because of their poetic content.

ing to the testimony of parallel passages – might influence Sidonius rather with their poetic beauty, than with their philosophic content. He referred to the different representatives of Greek philosophy – Epicuros, Plato, Origenes, Socrates, Aristotle³⁴ – just to show off with his philosophical knowledge and his education, based mainly on school experiences. Sidonius just mentioned the names of these philosophers, but never analyzed their works, and his writings lacked philosophical depth. So one can suppose, that his knowledge of philosophy was superficial, perhaps he was a bit more deeply familiar with Origenes' work (Adamantius), but he did not analyze it either.³⁵

Philosophy meant much more in that age, than philosophy itself. It embraced besides epistemology dialectics, arithmetic, geometry and music as well, but according to the data of letters these sciences were already neglected in this age.³⁶

Sidonius, as testified by his letters, was not much interested in natural sciences. However, he referred to Archimedes, Thales, Euclides and Pythagoras,³⁷ but only as philosophers, but he did not know them better than the other philosophers mentioned, and probably had no idea of their scientific role in the history of geometry. His arithmetical knowledge did not exceed what was needed in everyday practice.

His real knowledge of natural sciences was derived mainly from two works, *De rerum natura* of Lucretius and *Naturales historia* of Pliny.³⁸

As regards to astronomy he spoke of it with contempt, although as he confessed it, in his youth he had been interested in astrology.³⁹ That's all we know about it, but it is no wonder, because a bishop could not be much interested in one of the most „dangerous” pagan sciences. A youthful attraction might be a venial sin, but in fact there is no trace of his knowledge about either astrology or astronomy.

He was much more interested in geography. As it is revealed by his writ-

³⁴ Epicuros: Sid. *ep.* I.6.5; Plato: Sid. *ep.* II.9.5; Origenes: Sid. *ep.* II.9.5; Socrates: Sid. *ep.* IV.6.3.6; Aristotle: Sid. *ep.* IV.3.6 etc.

³⁵ Sid. *ep.* II.9.5.

³⁶ Sid. *carm.* XIV. praef. ad Poem 2.

³⁷ Archimedes: Sid. *ep.* IV.3.5; Thales: Sid. *ep.* IV.3.5; Euclides: Sid. *ep.* IV.3.5; Pythagoras: Sid. *ep.* IV.3.6.

³⁸ Lucretius I.257: Sid. *carm.* IV. Lucretius II.353: Sid. *carm.* II. 83. Lucretius III.102: Sid. *carm.* XV.110. Lucretius V.1151: Sid. *ep.* V.13.2; Plinius, *Nat. hist.* VII.1: Sid. *ep.* VII.14.3; Plinius, *Nat. hist.* XXXVI.13.9: Sid. *ep.* II.5.1.

³⁹ Sid. *ep.* VIII.11.

ings, he was quite familiar with the itinerary of Rutilius Namatianus.⁴⁰ He gave an account with the profound attention of a curious traveller about his voyage to Rome.⁴¹ However, his topographical knowledge seems somewhat deficient, uncertain and that can be connected with literary influences, as if he described not his own experiences, but an imaginary voyage, he adopted the pictures of Lucan's *Pharsalia*.⁴² It may prove too, that for Sidonius poetic quality was much more important than sheer reality, because, if he really took part in this travel, as it is certain, he did know all about it, but he did not look for poetic quality in reality, but much more he wanted to explore the literary models in it.

Like most Romans, he was fascinated by fine arts, he was not able to show indifference to the beauty of forms. In his works he mentioned repeatedly Apelles, Pheidias, Polyclitus,⁴³ but it was just general familiarity with them, knowledge deriving from school, poetic form borrowed from another author, since he had never visited Greece.

Sidonius was rather well versed in architectural arts among fine and applied arts. He knew of Vitruvius,⁴⁴ his descriptions of buildings were very precise revealing about his familiarity with architecture. It can be connected with his own buildings, he had them built with great care.⁴⁵ In his own villa the mixture of luxurious comfort and beauty was achieved by conscious architectural planning. Although the drafting was not his, he probably controlled the work of the technicians.

He was familiar with law just superficially, on basic level, because he had not learnt it. His experiences of administration rooted in aristocratic family traditions. In these traditions the juveniles were initiated into the external forms of public and political life, the possibilities and experiences of action. Due partly to his education and partly to his interest, Sidonius acquired as much from this tradition, as was necessary for him to perform the duties of his offices: it was enough to fill earlier the post of praefectus Urbis Romae and later the position of bishop. His legal knowledge is hardly reflected in his works. Besides the generally known Law of the 12 Tables he cited the code of

⁴⁰ Rutilius I.82: Sid. *carm.* VII.503; Rutilius I.129: Sid. *carm.* V.63; Rutilius I.172: Sid. *carm.* I.26 etc. Quotations from Rutilius can be found both in the carmens and the letters with high rate of citation (26 %).

⁴¹ Sid. *ep.* I.5.

⁴² Lucan I.2: Sid. *carm.* IX.241; Lucan I.30: Sid. *carm.* IX.243; Lucan I.98: Sid. *carm.* XV.160; Lucan III.411: Sid. *carm.* II.246. – Sidonius might know even better Lucan than Rutilius, I found 40 citations of Lucan in the works of Sidonius.

⁴³ Apelles: Sid. *ep.* VII.3.1; Pheidias: Sid. *ep.* VII.3.1; Polyclitus: Sid. *ep.* VII.3.1.

⁴⁴ Sid. *ep.* IV.3.5.

⁴⁵ Sid. *ep.* II.2.

Theodosianus, and due to his curiosity or a natural interest in law he paid attention in the code of Theoderich as well.⁴⁶ However, he refrained from treating difficult legal problems, and though he often was an arbiter, he assumed to decide in a case only if it could be solved according to moral norms dictated by natural sense of law. If the case could not be worked out by using ethical considerations, he recommended the parties of the litigation to the great jurists of the age.⁴⁷ It reflects both his self-knowledge and his greater familiarity with law, than that was revealed by him, because he was able to understand that the case was more complex and unsolvable by him.

He was attracted by historiography as well. He began to work on a historical work, but we have few informations of it. As far as historians concerned, the knowledge about the works of Caesar, Livy, Silius Italicus, Suetonius, *Scriptores Historia Augusta* and Tacitus can be demonstrated by his citations.⁴⁸ These scarce historical quotations are reinforced by those references, which are in connection with different historical personalities.⁴⁹ The historical skills of Sidonius were not abundant, but he comprehended the Roman history from the foundation of the City up to his own time. In choosing works, since there were not much books covering and contradicting one another⁵⁰ he probably used his own library, and cited those authors, who were available for him. However, it is possible too, that these historical data were derived from his school years, in connection with his education. Anyway, the historical knowledge of Sidonius reflects similarly passive skills, like his familiarity with philosophy. He never analyzed historical events, he was interested just in historical facts, but not in the least in the relations among them. He never looked for the truth of any historians. Each event described, even the most strikingly opposite ones, was taken granted and believed true by him. He considered history as „poetic” thesaurus of examples and was mainly interested in historical personalities, but even in connection with them he was attracted not by their full characterization or the evaluation of their deeds, but rather by one of their physical or moral characteristic feature, which he could use for an impressive simile in his work.

⁴⁶ Sid. *ep.* II.1.3.

⁴⁷ E.g. Sid. *ep.* II.5.1.

⁴⁸ Caesar: Sid. *carm.* VII.150; Sid. *ep.* V.13.1; Sid. *ep.* II.2.16 etc.; Livy: Sid. *carm.* VII.503; Sid. *Carm.* II.483; Sid. *ep.* VIII.16.4 etc.; Silius Italicus: Sid. *carm.* V.594; Sid. *carm.* V.408; Sid. *carm.* XXII.25 etc. Suetonius: Sid. *ep.* III.12.3; Sid. *carm.* V.376 etc.; *Scriptores Historia Augusta*: Sid. *ep.* II.7.2; Sid. *ep.* III.9.2; Sid. *ep.* IX.37; Sid. *carm.* XVII.11 etc. and Tacitus: Sid. *ep.* VII.14.10; Sid. *ep.* III.1.4; Sid. *ep.* III.5.2 etc.

⁴⁹ E.g. Sid. *ep.* V.7.6.: Tiberius, Gaius, Claudius, Nero, Otho, Vitellius; Sid. *ep.* III.13.7.: Sulla; Sid. *ep.* V.8.2.: Nero, Augustus; Sid. *ep.* VIII.10.3. Traianus etc.

⁵⁰ The historical references of Cicero and Pliny Jr., who were not considered historians, show similarities with the descriptions of historians, known by Sidonius.

He felt confident in the territory of mythology. His knowledge concerning this field probably derived from the works of Hyginus, Claudian, Homer, Ovid, Statius, Valerius Flaccus and Virgil.⁵¹ In his poetic pictures the whole world of gods from Olympus can be discerned.⁵²

His education was made more colourful by his using Christian authors and the Bible besides pagan authors. His familiarity with ecclesiastical literature was much more modest, than his knowledge about classical education. There were only 7 ecclesiastical works among 50 works cited by him. His biblical knowledge was not better than his familiarity with patristic works. The quotation of the Bible is more evident in his letters, where it totals 4,6 % and in his carmens only 2.46 % of all the citations. In this respect he ranks only 9 among 18 authors studied by me. Even if the rate of biblical citation cannot really signify his theological education,⁵³ his disinterest was further expressed by the fact, that besides some prefaces to masses, and his not surviving sermons he had not written a single theological work. His knowledge of the Bible reflects not a profound and perfect one, but proves, that he did study the whole Scripture.

Analyzing his biblical citations we can discover certain differences in comparison with other authors. As far as his quotations from the Old Testament are concerned, it is most surprising, that in spite of his being a poet he rarely knew or used the Book of Psalms (2 citations in two passages), although this book was by far the most popular with the other authors.⁵⁴ The orientally rich and picturesque world of the Book of Psalms contesting with the nicest works of antique poetry expressed the feelings of Christian people. For those without classical education, this book meant the only possibility of meeting the beauty of poetry, and as such, this could be the most popular book for laymen. Why this book was neglected by Sidonius, it can be hardly explained, since he was generally attracted by all kinds of poems, even by weaker contemporary ones. The almost total absence of this book may be explained with his aim to conserve the classical literature and not to take into consideration other works besides antique authors.

In place of the Book of Psalms the Book of Kings ranks the first, this can be connected by all means with interest in history on his part. As regards to rate of citation this book ranks just 5 among his contemporaries. As far as the historical books of the Bible were concerned, the most cited book by contemporary

⁵¹ Examples for his references: Theseus: *Sid. ep.* III.13.10., Ulixes, Pygmalion: *Sid. ep.* V.7.5.; Midas: *Sid. ep.* V.7.6.; Mars, Venus: *Sid. ep.* IV.20.3.

⁵² Cf. *Hagendahl, op. cit.* (note 2), p. 93.

⁵³ Cf. footnote 19.

⁵⁴ 729 citations were used from the Book of Psalms in 1244 passages. The rate of the citation is at the case of the authors studied 34 % of all quotations. Only 4 psalms were not cited among 150 ones, which were generally known.

authors was the Book of Creation (Genesis) followed by other books. Unlike his contemporaries Sidonius referred to other, less popular books, e. g. the Book of Josiah, cited just by Prosper Tiro, or the Book of Judith, quoted only by Orientius, and the Book of Jonah, used just by Salvianus.

The main deficiency of Sidonius' knowledge concerning the New Testament is the relatively small usage of the Letters, which had great influence on literary genres and style, creating tradition. Sidonius cited just from the Letters of Paul, the others were not quoted by him. Among the gospels he knew the best the Gospel of Luke, which was also characteristic for Sidonius, because the contemporary authors cited most the Gospel of Matthew,⁵⁵ and even the Gospel of John was more frequently quoted than that of Luke.⁵⁶ The explanation of this discrepancy may be, that the style of Luke is the most simple and Sidonius did not care much about theological problems and was satisfied with the minimal knowledge needed by a bishop and obtained these skills not by education, but by easily obtained informations. This statement can be further reinforced by the fact, that he did not cite at all the very popular Book of Revelations, which, by the way, was not an easy reading. In spite of being a bishop, the religious–ecclesiastical education influenced not his mentality, but rather his style. Besides his former semiprudence the style of his letters was filled with unctuousness, which was almost compulsory in this age, but this is the only sign of his being a bishop.

Taking all into consideration, Sidonius can be regarded the most educated man of his age. He was many-sided, interested in many things. It is an evident mark of his excelling knowledge demonstrated by his citations, that 19 from 43 classical authors and patristic writers were mentioned or quoted just by him among contemporary authors.⁵⁷ He was acquainted with contemporary writers as well. Although he referred just to 7 contemporary authors in his works, we know of him, that he was a great organizer of literature, he frequently urged his contemporaries to pursue literary activity. Besides literature he cared for the Latin language as well, and in this respect his grammatical skills had important role. It is difficult to estimate his Greek education, which was probably very superficial. He tried a bit his hand almost in every science. His religious education fell behind the demands of his age, but Sidonius became a bishop not because of spiritual motives, but it was rather a conscious political deed on his part.

⁵⁵ 565 citations in 1595 passages.

⁵⁶ John was cited in 944 passages, while Luke was quoted in 622 passages.

⁵⁷ A. L.; Calpurnius Siculus, Clemens Romanus, Fronto, Hyginus, Lampridius (SHA), Macrobius, Pacuvius, Persius, Petronius, Plautus, Rutilius Namatianus, Silius Italicus, Statius, Symmachus, Sophocles, Tibullus, Valerius Flaccus, Law of 12 Tables.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 165–178.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

PANNONISCHE FINGERRINGE IN EINER DEBRECENER PRIVATSAMMLUNG*

VON TAMÁS GESZTELYI

Die hier vorgestellten Stücke der Privatsammlung wurden in Transdanubien, zum größten Teil im Komitat Fejér an der Oberfläche von Äckern an Stellen gefunden, wo man auf Grund des klastischen Bodens auf Reste römischer Gebäude oder Friedhöfe schließen konnte. Im Komitat Fejér und den ihm benachbarten, vom Limes aus gesehen einwärts fallenden Gebieten ist die Existenz etlicher *vici* und *villae* feststellbar, die archäologisch noch nicht erschlossen wurden und so für Privatsammler unerschöpfliche Schatzgruben bedeuten.¹ Die nach Debrecen gelangte Sammlung ist nicht groß (10 Stück), man findet aber doch einige Einzelstücke in ihr, die ihre Publizierung auf jeden Fall rechtfertigen. Die Gemmen sind in Ringe gefasst bzw. findet man die Gravur in drei Fällen auf einer aus dem Material des Rings geformten Platte (Kat. 8–10). Zwei sind aus Silber (Kat. 1–2), acht aus Bronze gefertigt. Das Fehlen von Eisenringen lässt sich vielleicht dadurch erklären, dass diese in der Nähe der Bodenoberfläche mit der Zeit zerfallen sind. Auf Grund der Ringformen ist der Großteil auf das erste bis zweite Jahrhundert nach Christus zu datieren (Kat. 1–6, 8). Von den Einlagen sind drei aus Glas (Kat. 1, 3–4), zwei aus Karneol (Kat. 2, 5), eine aus braunem Jaspis (Kat. 6) und eine überraschenderweise aus Terra sigillata (Kat. 7).

In dem auf Grund seiner Form als der älteste anzusehenden, schön ausgeführten Silberring ist eine grüne Glasgemme ohne Darstellung gefasst, die

* Dieser Beitrag ist mit der Unterstützung des Ungarischen Fonds zur Förderung Wissenschaftlicher Forschung entstanden (OTKA ID Nr. T 025192). Dem Eigentümer der Sammlung danke ich, dass er sie einer wissenschaftlichen Bearbeitung zugänglich gemacht hat. Die Aufnahmen wurden von Géza Seres angefertigt.

¹ Fitz J., A római kor Fejér megyében (Die Römerzeit im Komitat Fejér). Fejér megye története I/4. Székesfehérvár 1970; Ottományi K.–Gabler D., Római telepek Herceghalom és Páty határában (Römische Siedlungen in der Gemarkung von Herceghalom und Páty). Studia Comitatus 17 (1985) (Szentendre) 185–271.

auf ungewohnte Weise anspruchslos erscheint und deren Oberfläche durch die Luftblasen völlig uneben ist (Kat. 1). Ähnliche Fälle begegnen uns bei spätkaiserzeitlichen Ringen,² so ist mit großer Wahrscheinlichkeit ersichtlich, dass die fehlende Einlage eines aus dem ersten Jahrhundert überlieferten Silberringes durch eine im vierten Jahrhundert gefertigte Glasgemme ersetzt worden ist.

In dem anderen, nicht viel später als ersterer entstandenen Silberring ist ein Karneol mit einer Fortuna-Abbildung gefasst (Kat. 2). Für die Ausführung der Figur sind die große, runde Kopfform, die abfallenden Schultern, die schlanke, sich leicht wölbende Körperform und die sich anlegende Kleidung charakteristisch, auf der senkrechte Falten nur an den Füßen erscheinen, während die um die Taille gewickelte Himation nur durch zwei Querlinien angezeigt wird. Dieser Ausführung stehen zwei Stücke aus der Sammlung aus Aquileia am nächsten, die in die Gruppe „Officina delle Linee Grosse A“ eingereiht werden (vgl. Aquileia, Tav. XCIII/10–11). Den Betrieb der Werkstatt setzt *Sena Chiesà* um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert n. Chr. an (Aquileia 63). Im gegebenen Fall ist aber der Ring auf Grund seiner Form ungefähr ein Jahrhundert älter und die Gemme scheint gleich alt zu sein. Auf Grund neuerer Forschungen wissen wir, dass die nachlässige Fertigung der Gemmen nicht für eine spätere Datierung spricht, denn wir finden diese Erscheinung schon vom Beginn der Kaiserzeit an.³ Eine ähnlich ausgeführte Gemme findet man auch in der Sammlung des Ungarischen Nationalmuseums (UNM Nr. 150). Aber nicht nur im Stil, auch in der Thematik stehen sich die erwähnten Stücke nahe: stehende Göttinnen, die in der einen Hand ein Füllhorn, in der anderen ein Steuerruder, eine Patera oder eine Waage halten.

Der mit einer Weintraube und einem Hund spielende Satyr (Kat. 3) gehört in den seit hellenistischer Zeit besonders beliebten dionysischen Themenkreis. In der römischen Glyptik sind seit dem 1. Jahrhundert v. Chr. die Satyr-Darstellungen neben den Amor-Darstellungen am häufigsten (UNM 15 ff.). Sie waren in den Augen ihrer Träger Verkörperungen eines sorgenfreien, angenehmen, heiteren, lustvollen Lebens. Nach den schön ausgeführten Nicolos der frühen Kaiserzeit wurden im 2–3. Jahrhundert n. Chr. massenweise Nicolo-Nachahmungen im Glasguss hergestellt (Bonn 15), die wegen ihres porösen Aufbaus leicht zerfielen und uns regelmäßig in ziemlich schlechtem Zustand erhalten sind. Ihr Verbreitungsgebiet sind in erster Linie die Landschaften des Rheins und der oberen Donau, Gallien und Britannien, so kann man mit Recht annehmen, dass sie entlang des Rheins gefertigt wurden (vgl. UNM 20).

Das Wildschwein (Kat. 4) gehört unter den Tierdarstellungen zu den selte-

² Vgl. Henkel, S. 124 f., Nr. 1351–55, 1362–64, Taf. LII.

³ M. Maaskant-Kleibrink, *The Velsen Gems*. BABesch 55 (1980) S. 1–28.

neren, es kommt unter Funden in Pannonien und Carnuntum vor, seine Parallelen finden wir aber auch auf norditalischen (Aquileia, Udine) Gemmen. Der Adler ist das häufigste Tiermotiv der Gemmen (Kat. 5) und war besonders in den Gebieten entlang der Grenzen beliebt (vgl. UNM 15). Als heiliger Vogel des Jupiter war er ständiger Teil der Abzeichen der Legionen und hält regelmäßig einen auf den Sieg verweisenden Kranz im Schnabel. Der Ring mit der Jaspis-Einlage (Kat. 6) dürfte nach seinen Maßen ein Kinderring gewesen sein. Im darauf zu erkennenden Hahn in stolzer Haltung können wir vielleicht den Sieger eines Hahnenkampfes sehen. Dem Hahn wurde in den östlichen Gebieten eine schadenabwendende Rolle zugeschrieben,⁴ was im Fall eines Kinder-ringes ziehmlich wahrscheinlich erscheint.

Die Maskendarstellung (Kat. 7) stellt wegen ihres Materials ein Novum dar, da sie aus Terra sigillata gefertigt ist. Dafür spricht die weiche, verfließende Form der erhabenen Zeichnung und die tonähnliche Farbe der Bruchflächen. Eine ähnliche erhabene Maske gibt es im Nationalmuseum aus Silber (UNM Nr. 170), sie ist in die konkave Platte eines Ringes aus Bergkristall eingelegt. Auch dieses Stück ist einzigartig in seiner Art. Leider wissen wir nichts über seine Herkunft. Ringe mit Einlagen aus Terra sigillata sind uns bisher noch nicht begegnet. Dass tatsächlich von diesem Material die Rede ist, beweist auch die Analogie, die unter den italischen Sigillata-Auflagen zu finden ist. Diese gelangten nach Pannonien, ihre genauen Entsprechungen kommen unter den Funden von Savaria, Keszthely–Dobogó⁵ und Zalalövő vor.⁶ Noch häufiger ist die mit einem Diadem ausgestattete Version dieser Maske, die auch unter den Funden von Gorsium auftaucht.⁷ Diese Terrae sigillatae verbreiteten sich in der spätklaudischen und flavischen Zeit aus Norditalien kommend in Pannonien in den Kreisen der Besatzungstruppen und der ihnen folgenden Siedler.⁸ Wir können annehmen, dass die Schmuckauflage aus dem Bruchstück eines solchen Gefäßes geschnitten und in einen Ring aus dem 3. Jahrhundert, dessen Einlage vielleicht verloren gegangen war, eingesetzt worden ist.

⁴ C. Bonner, *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor 1950, S. 126.

⁵ E. B. Vágó, *Die oberitalisch-padanischen Auflagen-Sigillata in Transdanubien*. Acta Arch. Hung. 29 (1977) S. 84, Abb. 2, 21; 98, Taf. II. 1.

⁶ D. Gabler, *Römische Forschungen in Zalalövő 1980–1981*. Terra Sigillata. Acta Arch. Hung. 34 (1982) S. 345, Nr. 3, Abb. 18.

⁷ O. Fekete–D. Gabler, *Italische Sigillaten in Gorsium*. Festschrift für Jenő Fitz. Red. Gy. Fülöp. Székesfehérvár 1996, S. 72 Nr. 13.

⁸ D. Gabler, *Die Eroberung Pannoniens im Spiegel der Sigillaten*. Acta Arch. Hung. 29 (1977) 89; Gabler D., *Pannonia megszállásának néhány kérdése a terra sigillaták tükrében* (Einige Fragen der Eroberung Pannoniens im Spiegel der Sigillaten). Arch. Ért. 106 (1979) S. 211 ff.; O. Fekete–D. Gabler a.a.O., S. 75 ff.

Wir kennen eine einzige in Mainz aufbewahrte Analogie zum Portrait eines jungen Mannes, das in das aus dem Material des Ringes gefertigte Platte eingraviert ist (Kat. 8). Eine Verbindung mit dem selben Bereich zeigt ein Ring mit lateinischer Inschrift, bei dem leider nur das erste Wort (DIGNA) lesbar ist, die Fortsetzung ist unsicher (Kat. 9). Von Ringen ähnlicher Form sind in Bonn 1902 während der Bauarbeiten an der Klinik fünfzig Stück ans Tageslicht gekommen (Henkel 238 f., Bonn S. 11 ff.) und noch einige in der Nähe der Lager am Limes entlang des Rhein. Der Bonner Fund könnte der Lagerbestand eines Händlers gewesen sein, zu dem noch weitere Ringe und ungefasste Glasgemmen gehörten. Zu ihrer Verbergung wird es wohl Mitte des dritten Jahrhunderts gekommen sein, die Zeit ihrer Anfertigung lässt sich auf die zweite Hälfte des zweiten bzw. die erste Hälfte des dritten Jahrhunderts n. Chr. schätzen und sie werden für lokale, genauer gesagt Mainzer (Mogontiacum) Anfertigungen gehalten (Henkel 239, Bonn 13, 16). Es handelt sich dabei um Frauenringe, deren Inschriften an ihre Trägerinnen gerichtete, liebevolle, zu Liebe und Treue mahnende Worte enthalten. DIGNA (= sei würdig, d. h. der Liebe), in zwei Zeilen gegliedert, kommt auf mehreren Ringen vor (Henkel 82, Nr. 834–836, Taf. XXXIII), aber in keinem dieser Fälle hat es eine Fortsetzung wie auf diesem Exemplar. In Pannonien ist noch ein ähnliches Exemplar mit der Inschrift VIVAS MICHI (sic) aufgetaucht, das sich im Intercisa Museum befindet.

Eine besondere Bedeutung ist dem Ring mit der Inschrift IHCOY (Kat. 10) beizumessen. Dabei handelt es sich um ein weiteres Denkmal des sich in Pannonien im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts ausbreitenden Christentums. Ringe mit Christogrammen sind in Pannonien und auf dem Gebiet des Karpatenbeckens auch früher schon aufgetaucht.⁹ Der Verwendung des Namens Jesus begegnen wir schon seltener, aber es gibt dafür Beispiele ab dem zweiten Jahrhundert n. Chr.. In heidnischen und gnostischen Zaubersprüchen wird er zusammen mit Iao, Sabaoth und Michael angesprochen.¹⁰ Auf einer der Gemmen der Kasseler Sammlung verwendet Jesu Namen schon ganz sicher ein Christ: Auf ihr sind in der Mitte ein Anker, auf beiden Seiten je ein Fisch und die Inschrift IESV zu sehen (AGD III, Kassel Nr. 213; 4. Jh.). Das entspricht der lateinischen Transkription der griechischen Anredeformel, d. h. sie drückt ein Stoßgebet, einen Hilferuf an Jesus aus.

Die gekürzte Form des Namens findet man auch in Pannonien bzw. im benachbarten Dalmatien. Im Stein eines Ringes aus Carnuntum sieht man neben einer Darstellung des guten Hirten auch je einen Fisch und die Buchstaben I

⁹ Nagy a.a.O., S. 112; Arch. Ért. 76 (1949) S. 80 ff., XXXIII/1.

¹⁰ D. E. Aune, Jesus II. RACHr. Stuttgart 1995, S. 829, 834 ff.

und X, die man nicht nur als Abkürzung von ichthys (= Fisch),¹¹ sondern auch als die griechischen Initialen Jesu Christi interpretieren kann. Das könnten die in ligierter Form in den Stein eines aus Risinium (Dalmatien) stammenden Ringes gravierten ersten zwei Initialen über den Gestalten des Schafes und des Hirten IH XP (Dalmatia Nr. 284) untermauern. Auf dem Gebiet des Komitats Fejér sind die Spuren des frühen Christentums zu finden, eines seiner bedeutendsten Denkmäler ist der gemeißelte Geländerpfeiler, auf dem inmitten von pflanzlichen und tierischen Motiven die in einen Kreis eingeschlossenen Christusinitialen erscheinen (Nagy 61). Es ist möglich, dass dieses in Székesfehérvár aufgetauchte Steindenkmal aus der Basilica I. in Gorsium stammt, deren Bau J. Fitz auf den Anfang des 5. Jahrhunderts datiert.¹² Auf Grund dessen kann man in der Herculia genannten Siedlung eine bedeutende christliche Gemeinde annehmen. Die weitere Ausbreitung des Christentums in Richtung Norden bezeugt ein Silberring aus Brigetio, in dessen Karneol-Stein auch Christi Initialen eingraviert sind (Nagy 85).

Auf Grund der hier vorgestellten kleinen Ringsammlung können wir – wenn auch vorsichtig – Schlüsse über die Handelsbeziehungen und materiellen Verhältnisse der hinter dem Limes bzw. weiter innen liegenden, kleineren Siedlungen Nordostpannoniens ziehen. Aus der Zeit vor dem Markomannen-Krieg stammen und vom relativen Wohlstand dieser Periode zeugen die zwei Silberringe (Kat. 1, 2) und drei Bronzeringe (Kat. 3, 4, 6). In drei von diesen befinden sich geschnittene Schmucksteine, in einem eine Glasgemme guter Qualität. Die Themen und Stile ihrer Darstellungen weisen auf Kontakte zu Aquileia bzw. Norditalien hin. Mit der Periode der zweiten Hälfte des zweiten und der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts kann man vier Bronzeringe in Verbindung bringen. Das bedeutet im Vergleich zur vorangehenden Periode nicht nur im Material der Ringe, sondern auch in der Verwendung von Einlagen eine Verarmung. In keinem der Ringe sind geschnittene Steine, nur in einem findet sich Nicolopaste von minderer Qualität (Kat. 5), in einem ein wiederverwendetes Terrasigillata-Relief (Kat. 7) und in zwei Fällen findet man Verzierungen auf der Platte aus dem Material des Ringes (Kat. 8, 9). Letztere zwei bzw. die Nicolopaste stammen mit großer Wahrscheinlichkeit aus dem Rheingebiet, was aktive Handelsbeziehungen zu diesem Gebiet zeigt. Ähnliche Phänomene lassen sich auch im Fall von anderen Produkten beobachten, z. B. sind die Keramiken aus Rheinzabern zu dieser Zeit in Pannonien vorherrschend geworden.¹³ Mit

¹¹ Nagy a.a.O., S. 98 f., Carnuntum Nr. 545.

¹² Fitz J., Gorsium-Herculia. Székesfehérvár 1996, S. 37. (6. Ausgabe mit reicher Literatur).

¹³ Mócsy A.–Fitz J. (Hrsg.), Pannonia régészeti kézikönyve (Archäologisches Handbuch Pannoniens). Budapest 1990, S. 190. ff.

Sicherheit ist der Findigkeit eines lokalen Meisters die Notlösung zu verdanken, ein Terra-sigillata-Relief als Ringeinlage zu verwenden.

Ab der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zeugt der Mangel an Ringen und Gemmen von der allgemeinen Verarmung der inneren Gebiete der Provinz. Ab der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts beginnt sich die einfache Ringform zu verbreiten, die aus einem schmalen Ring und einem darauf befestigten runden oder ovalen Platten besteht, mit eingravierten, meistens kaum erkennbaren, stilisierten pflanzlichen und tierischen Motiven. Diese billigen Massenprodukte kommen oft als Grabbeigaben vor.¹⁴ Besonderer Wert kann ihnen – wie auch in diesem Fall – zukommen, wenn auf ihnen eine auf den christlichen Glauben des Trägers hinweisende Inschrift erscheint (Kat. 10).

KATALOG:

1. FO: Komitat Fejér.

Grünes Glas. Oval, Vs. leicht gewölbt, von vielen Luftblasen uneben.

Maße: 0,85 x 0,7.

In einem Silberring gefasst. Der Reif ist außen und innen leicht gewölbt, verbreitert sich nach der Platte hin. Auf der Oberfläche Gebrauchsspuren.

Querdurchmesser: 1,95 x 2,1.

Datierung: Ring 1. Jh. n. Chr., Gemme 4. Jh. n. Chr.

Vgl. zur Ringform: Gaule Nr. 826.

2. FO: Komitat Fejér.

Dunkelroter Karneol. Hochoval, Vs. leicht gewölbt, die Kante zur Rs. abgeschrägt. Poliert, am Rand zersplittert.

Maße: 1 x 0,75.

In einem Silberring gefasst. Der Reif ist innen leicht, außen stärker gewölbt, verbreitert sich nach der Platte hin. Auf dem unteren Teil und um die Fassung beschädigt.

Querdurchmesser: 2 cm.

Datierung: Ring und Gemme 1/2. Jh. n. Chr.

Fortuna steht in langem Chiton. Sie hält in der vorgestreckten Hand ein Steuerruder, in der anderen ein Füllhorn. Grundlinie.

Anm.: Die aus der hellenistischen Tyche geschaffene römische Fortuna war vom Ende des 1. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. sowohl auf den Münzen, als auch auf den Gemmen ein sehr beliebtes Motiv als Verkörperung der Fülle und des Glücks, vgl. UNM 14, 16 f.

Vgl.: zum Typ: UNM Nr. 138–9 mit weiteren Beispielen;

zum Typ und Stil: Aquileia Nr. 593;

zum Stil: Aquileia Nr. 625, UNM Nr. 150.

¹⁴ *Dombay J., Későrómai temetők Baranyában (Spätromische Friedhöfe im Komitat Baranya). JPMÉ 1957, Taf. XIX/2, XXIV/18-19, XXIX/17.*

3. FO: Polgárdi, Antoniamajor (Komitat Fejér).

Nicolopaste. Hochoval, Vs. flach, grade Kante, Rand zur Vs. abgeschrägt. Porös, gebraucht, die Darstellung kaum erkennbar.

Maße: 1 x 0,7.

In einem Bronzering gefasst. Der Reif ist innen flach, außen leicht gewölbt, verbreitert sich stark nach der Platte hin.

Querdurchmesser: 1,7 x 2.

Datierung: Ring und Gemme: Ende 2. Jh. n. Chr.

Nackter Satyr schreitet im Profil, er hält in der vorgestreckten Hand eine Traube, in der anderen ein Pedum, zu den Füßen ein Hund. Grundlinie.

Vgl.: zum Thema: *H. Guiraud*, Les satyres sur les intailles d'époque romaine. *Revue des Études Anciennes* 80 (1978) S. 114–137;

zum Typ: Aquileia Nr. 391, AGD I/2, München Nr. 1082, Gaule Nr. 594, Britain Nr. 170;

zur Ringform: Henkel 111, Nr. 1218, Taf. XLVII; Bonn Nr. 1; Wien III, Nr. 2804.

4. FO: Páty (Komitat Pest).

Hellgelbes Glas. Queroval, Vs. flach, Rand zur Vs. abgeschrägt. Porös, am Rand Absplitterungen.

Maße: 0,5 x 0,7.

In einem Brinzerring gefasst. Der dünne Reif ist innen flach, außen gewölbt, verbreitert sich leicht nach der Platte hin. Querdurchmesser: 1,8 cm.

Datierung: Ring und Gemme 2. Hälfte 1. Jh. n. Chr.

Nach links laufender Eber. Grundlinie.

Vgl.: zum Typ: Aquileia Nr. 1092, Britain Nr. 620 (mit Baum); AGD IV, Hannover Nr. 1201, Udine Nr. 529; Carnuntum Nr. 686, Dalmatia Nr. 211, Zalau Nr. 48;

Zur Ringform: Henkel 104, Nr. 1125, Taf. XLIV.

5. FO: Lovasberény (Komitat Fejér).

Dunkelroter Karneol. Hochoval, Vs. flach, Kante zur Vs. abgeschrägt, erhebt sich aus der Platte. Poliert.

Maße: 1 x 0,9 x 0,2.

In einem Bronzering gefasst. Der Reif ist innen leicht, außen stark gewölbt, verbreitert sich nach der Platte hin.

Querdurchmesser: 2,3 cm.

Datierung: Ring und Gemme 1. Hälfte 2. Jh. n. Chr.

Ein Adler mit umgewandtem Kopf steht in Dreiviertel-Vorderansicht, im Schnabel einen Kranz haltend. Grundlinie.

Vgl.: zum Typ: Aquileia Nr. 1259–1261, Gaule Nr. 735, UNM Nr. 220;

zur Ringform: Henkel 1098, Nr. 1181, Taf. XLVI.

6. FO: genau nicht bekannt.

Brauner Jaspis. Hochoval, Vs. leicht gewölbt, Kante zur Vs. abgeschrägt. Poliert, am rechten Rand abgesplittert.

Maße: 0,7 x 0,5 x 0,2.

In einem Bronzering gefasst. Der dünne, kreisförmige Reif ist etwas deformiert. Er verbreitert sich nach der Platte hin, der Stein ist von einer Rille umfasst.

Querdurchmesser: 1,6.

Datierung: Ring und Gemme Ende 1. Jh. n. Chr.

Ein den Kopf hebender, nach links blickender Hahn. Gundlinie.

Vgl.: zum Typ: Aquileia Nr. 1337–9, AGD I/2, München Nr. 2033–2036, IV, Hannover Nr. 1239–1240, Wien III, Nr. 1951, Gorsium Nr. 8.

zur Ringform: Henkel 105, Nr. 1142, Taf. XLVI.

7. FO: genau nicht bekannt.

Ziegelrote Terra sigillata. Hochoval. Die Oberfläche ist matt poliert, am Rand zersplittert.

Maße: 1,3 x 1.

In einem Bronzering gefasst. Der Reif ist innen flach, außen leicht gewölbt, verbreitert sich von den Schultern nach der Platte hin. Die Einlage ist von einer Rille umfasst.

Querdurchmesser: 2 x 2,7.

Datierung: Ring 2. Hälfte 2. Jh. n. Chr., Einlage 2. Hälfte 1. Jh. n. Chr..

Jungenmaske in Vorderansicht mit gescheiteltem, langem Haar, vielleicht Dionysos-Bacchus.

Vgl.: zum Typ: Acta Arch. Hung. 29, 1977, 84, Abb. 2, 21, Taf. II/1, III/1; Acta Arch. Hung. 34 (1982) S. 346 Abb. 18/3;

Zur Ringform: Henkel 112, Nr. 1221, Taf. XLVII.

8. FO: Komitat Fejér.

Bronzering, dessen Reif innen flach, außen gewölbt ist, und sich nach der Platte hin verbreitert. Auf der Platte ist ein Männerporträt eingeschnitten und von Perlenstab umfasst.

Querdurchmesser: 2,5 cm.

Maße der Platte: 1,3 x 1.

Datierung: 2. Jh. n. Chr.

Vgl. zum Typ: Henkel 83, Nr. 889, Taf. XXXIV.

9. FO: genau nicht bekannt.

Bronzering, dessen Reif innen flach, außen leicht gewölbt, unten ganz dünn ist, und sich nach der Platte hin verbreitert. Die Platte ist durch eine Rille der Länge nach geteilt, darauf die Inschrift oben: DIGNA D, unten: INDA.

Querdurchmesser: 1,9 cm.

Maße der Platte: 0,7 x 1,5.

Datierung: 2/3. Jh. n. Chr.

Vgl. zum Typ: Henkel 79, Nr. 787–790, Taf. XXXI, 81 f., Nr. 818–873, Taf. XXXIII; Intercisa Museum Inv. 74.27.72, Fo. Baracs (Annamatia).

10. FO: Púsztafű (Komitat Fejér).

Bronzering mit kreisförmigem Reif. Die querovale Platte erhebt sich, darauf die Inschrift: IHC | OY, von einer Rille umfasst.

Querdurchmesser: 2 cm.
Maße der Platte: 0,35 x 0,65.
Datierung: 4–5. Jh. n. Chr.

Vgl. zur Ringform: Henkel 91, Nr. 973, Fig. 47; 99, Nr. 1064, Taf XLII; JPMÉ 1957, Taf. XIX/2, XXIV/18–19, XXIX/17.

ABKÜRZUNGEN:

- AGD Antike Gemmen in deutschen Sammlungen I–IV. 1968–1975.
Aquileia *G. Sena Chiesa*, Gemme del Museo Nazionale di Aquileia. Padova 1966.
Bonn *G. Platz-Horster*, Die antiken Gemmen im Rheinischen Landesmuseum Bonn.
 Köln–Bonn 1984.
Britain *M. Henig*, A Corpus of Engraved Gemstones from British Sites. BAR 8. Oxford 1974, zweite Ausgabe: 1978.
Carnuntum *G. Dembski*, Römerzeitliche Gemmen aus Carnuntum. Erweitertes Manuskript der Dissertation von 1969 (mit 1091 Gemmen).
Dalmatia *Sh. H. Middleton*, Engraved Gems from Dalmatia. Oxford 1991.
Fundgemmen *A. Krug*, Römische Fundgemmen 2. Wiesbaden und Berlin. Germania 55 (1975) 77–84. Römische Fundgemmen 3. Speyer, Worms, Bad Kreuznach, Mainz und Saalburg. Germania 56 (1978) 476–503.
Gaule *H. Guiraud*, Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule. Suppl. Gallia 48. Paris 1988.
Gorsium *T. Gesztelyi*, Gemmenfunde in Gorsium. Alba Regia 29 (2000).
Henkel *F. Henkel*, Die römischen Fingerringe der Rheinlande und der benachbarten Gebiete. Berlin 1913.
JPMÉ Janus Pannonius Múzeum Évkönyve
Nagy *Nagy L.*, Pannonia sacra. In: Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján. Hrsg. Serédi Jusztnián. I. (Budapest 1938).
Trier *A. Krug*, Römische Gemmen im Rheinischen Landesmuseum Trier. Bericht der Röm.-Germ. Kom. 76 (1995) 159–218.
Udine *C. Tomaselli*, Le gemme incise di età romana dei Civici Musei di Udine. Firenze 1993.
UNM *T. Gesztelyi*, Antike Gemmen im Ungarischen Nationalmuseum. Catalogi Musei Nationalis Hungarici, Series Archaeologica III. (Budapest 2000).
Wien III. *E. Zwierlein-Diehl*, Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien III. München 1991.
Zala(u) *L. Teposu-Marinescu-É. Lakó*, Catalogul colectiei de geme romane. Zala(u) 1973.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 179–187.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

CHAMPION-DYNASTIEN IM ANTIKEN SPORTLEBEN

VON EGON MARÓTI

In einer kurzen Abhandlung „*Quasi cursores*“ befaßte ich mich mit jener bemerkenswerten Erscheinung des antiken griechischen Sportlebens, daß 2–3 Generationen derselben Familien in gleichen bzw. ähnlichen Disziplinen bei bedeutenden Wettkämpfen, vor allem an den Olympischen Spielen, Erfolge, Siege erreicht hatten. Damals behandelte ich kurz, aber mit Beispielen versehen, manche Fälle von Siegen der Kurzstreckenläufer.¹ Die parallelen Erfolge von Vätern und Söhnen sind insoweit verständlich, weil aus den physischen Begebenheiten die Fähigkeiten, die zum Erfolg nötig sind, wie die Schnelligkeit entscheidend von den ererbten, genetischen Faktoren abhängen. Die Lage ist *mutatis mutandis* im wesentlichen ähnlich im Falle der schwerathletischen Disziplinen, in den Kampfsportarten. Nämlich sind Körperbau und Körperkraft, die vor allem im Ringen bedeutend – aber auch im Boxen und in der Pankration wichtig waren – wesentlich genetisch determiniert. Zur Entfaltung jener Eigenschaften sind natürlich auch „äußere“ Hilfe, so soziale Verhältnisse, Familienstand, finanzieller Hintergrund nötig. Die Erziehung der Jungen, ihre sorglose Jugendzeit, Vorbereitung zur Sportkarriere, dann auch die Sicherung der Reisekosten war sehr wichtig. Möglichkeiten zu den nicht einmal weit entfernt veranstalteten Spielen bedurften eines verständnisvollen, wohlhabenden Familienhintergrundes, Opferbereitschaft, oft Ehrsucht der Väter.

Diesmal möchte ich mich mit jenen Familien, deren Mitglieder durch zwei- oder drei Generationen in der Schwerathletik erfolgreich waren, beschäftigen.²

1. *Hipposthenes und sein Sohn Hetoimokles* aus Sparta hatten eine Reihe von Siegen im Ringen bei den Olympischen Spielen erreicht. Hipposthenes hatte seinen ersten Sieg im J. 562, bei den 37. Olympien beim Wettkampf der

¹ ACD 34–35 (1998–1999) S. 193–196.

² In meinem Überblick benutzte ich das früher gesammelte Material, was im Buch „Die Sieger der Sportwettkämpfe der Pythien zu Delphi“ (ung., weiter: *Maróti 2000*), das als Band 21. der Reihe „Apollo Könyvtár“ (A.-Bibliothek) der UAdW erschien (Budapest 2000, 187 S.)

Jüngeren (paÜdeV), der damals zum ersten Male veranstaltet wurde, errungen.³ Später erwarb er unter den Männern (ẽndreV) noch fünf weitere Siegeskränze,⁴ bei den 39–43. Spielen zwischen 624 und 608.⁵

Hipposthenes war also sechsmal Olympiasieger, ähnlich wie später der legendäre Milon, der aber ein sechsmaliger Periodensieger wurde.⁶ Gewiss, Hipposthenes hatte noch keine solche Möglichkeit, weil die drei anderen Wettkämpfe der Periodos, nämlich die Pythien, die Nemeen und die Isthmien nur später, nach 582, gestiftet worden waren.⁷

Hetoimokles, der Sohn, erwarb fünfmal den Siegeskranz im Ringen, und zwar zwischen 604 und 588, bei den 44–48. Spielen.⁸ Seinen ersten Sieg erreichte er wie der Vater auch unter den Jugendlichen.⁹ Vater und Sohn sind also doppelt namhaft, als sie in beiden Altersklassen der Olympien siegen konnten.¹⁰ Nach den erhaltenen Quellen waren sie die ersten, denen das gelang.

2. Erwähnung verdient die Familie des Faustkämpfers *Praxidamas* aus Aigina, deren Mitglieder in verschiedenen schwerathletischen Kampfsportarten Siege erreicht haben. Praxidamas, der Sohn des Sokleides (oder Sokles), der zu der vornehmen Familie der Bassiden gehörte, hatte bei den 59. Olympien, im J. 554 im Boxen gesiegt.¹¹ Unser Wettkämpfer erwarb außerdem fünfmal den Siegeskranz bei den Isthmien,¹² dreimal noch bei den Nemeen.¹³ Von den erfolgreichen Familienmitgliedern können wir im Falle beider Enkel des Praxidamas mit

³ Paus., 5,8,9 Afr. Vgl. G. H. Förster, Die Sieger in den Olympischen Spielen. Zwickau 1891, Nr. 60 (Weiter: Förster); L. Moretti, *Olympionikai. I vincitori negli antichi olimpici*. Roma 1957, Nr. 61 (weiter: Moretti 1957).

⁴ Die Sieger wurden an den 7. Olympien, im J. 572 zum ersten Male mit Ölkranz belohnt (Phleg. frg. 1 Jac.). Der erste solche war Diokles, Sieger im Stadionlauf.

⁵ Paus. ebda. Vgl. Förster, Nr. 64. 66. 68. 71 und 75; Moretti 1957, Nr. 66. 68. 70. 73 und 75.

⁶ Zum Begriff s. E. Maróti, *Periodonikes*. Anmerkungen zum Begriff Perioden-Sieger bei den panhellenischen Spielen. *Acta Ant. Hung.* 31 (1985–88) S. 335–355.

⁷ Zu den Pythien s. Maróti, *Delphoi und die Sportwettkämpfe an den Pythien* (ung.), Budapest 1995, S. 40–44 (weiter: Maróti 1995).

⁸ Vgl. J. H. Krause, *Olympia oder Darstellung der großen olympischen Spiele* ... Wien 1838, S. 297 (weiter: Krause 1838); Förster, Nr. 82–86; P. Poralla, *Prosopographie der Lakedaemonier bis auf die Zeit Alexanders des Großen*. Breslau 1913 (Repr. 1966), Nr. 285 (weiter: Porella); Moretti 1957, Nr. 82–86.

⁹ So S. Iulii Africani *Olympiadon Anagraphé*. Rec. I. Rutgers. Lugduni Batavorum 1862, S. 109; Förster, Nr. 66; Poralla, Nr. 285; Moretti 1957, Nr. 82–86.

¹⁰ Zur Frage s. Maróti, *Aristoteles' View of Juvenile Competition Sports as Reflected in the Sources*. *Aetas* 1996. 4. S. 5–19 (ung.), weiter: Maróti 1996. Über die zwei Athleten s. ausführlicher: Maróti 2000, Nr. 8–9.

¹¹ Pind. *Nem.* 6,28–. Paus., 5,18,7. Vgl. Moretti 1957, Nr. 112.

¹² S. Th. Klee, *Zur Geschichte der gymnischen Agone an griechischen Festen*. Leipzig–Berlin 1918 (Repr. Chicago 1980), Nr. 26, S. 88: nach ihm ung. 552–554 (weiter Klee).

¹³ Nach Klee (Nr. 4–6, S. 99) ung. 549–545.

Sicherheit feststellen, daß jene in welchen Kampfsarten und ungefähr wann ihren Siegeskranz erworben hatten. So hatte Alkidamas im Ringen der Jugendlichen an den Nemeen gesiegt. Das hatte Pindar in seinem sechsten Nemeischen Epinikion verewigt.¹⁴ Kallias aber hatte, das Beispiel des Großvaters folgend, an den Pythien den Siegeskranz erworben. Das finden wir in Z. 34–37. des erwähnten Siegesgesanges. Die Datierung des Sieges des Kallias ist unsicher, der einzige feste Stützpunkt, als *terminus ante quem* bedeutet das Jahr 463, dann hatte nämlich Pindar sein Gedicht geschrieben.¹⁵

Auch die erwähnten Siege der Mitglieder vornehmer Familien zeigen, wie unhaltbar heute schon jene früher verbreiteten Ansichten sind, nach den die Schwerathleten aus materiellen Gründen, zur Sicherung ihres Unterhaltes bzw. um Bereicherungswillen gekämpft hatten. Die neueren Untersuchungen über die familiär-sozialen Hintergründe sprechen eher dafür, daß ihr Ziel der Wettstreit, die Beweisung der homerischen, männlichen Vertrefflichkeit bildete,¹⁶ wie man in dem römischen Rechtstext liest:

athletes autem ... artem ludicrem non facere: virtutis enim causa hoc facere.¹⁷

3. Damaretos von Heraia und seine Ankömmlinge konnten schon in meinem Aufsatz über Leichtathleten Platz finden. Demaretos hatte nämlich zweimal nacheinander bei Olympien gesiegt, im Waffelauf (ἄρπληξ), zum ersten Male im J. 520, dann erwarb er noch in 516 Siegeskranz in dieser Disziplin, die eben im Jahre 520 bei den 65. Spielen eingeführt worden war.¹⁸

Der Sohn des Demaretos, Theopompos, war aber Sieger in Pentathlon, auch zweimal, und zwar bei den 74. und 75. Olympien, im Jahre 484 und 480.¹⁹ Dessen gleichnamiger Sohn *Theopompos*, also ein Enkelkind von Damaretos, wurde in Ringkampf Olympiasieger, und zwar – quasi der Familientradition

¹⁴ Den Sieg des Alkimides setzt Klee in das J. 473.

¹⁵ Über Kallias s. *Krause*, Die Pythien, Nemeen, Isthmien. 1841. 1971², S. 94 (weiter: *Krause 1841*); *Klee*, Nr. 43, S. 79; *A. Puech*, Pindar III. Néméennes. 1958, S. 76–77 (weiter *Puech*).

¹⁶ Vgl. *Maróti*, Zum sozialen Hintergrund des antiken Olympismus. In: Sport und Lebensführung. II. Landes-Kongress der Sportwissenschaft I, Budapest 1994, S. 109–114 (ung.) Zuletzt s. *W. Decker*, Sport in der griechischen Antike. München 1995, S. 130 (weiter: *Decker*).

¹⁷ D. 3,2,4. Zur Frage in sprachlicher Hinsicht s. neuestens *Maróti*, Bemerkungen zum Aberglauben des antiken Profismus (ung.). In: III. Landes-Kongress der Sportwissenschaft I, Budapest 1999, S. 116–118.

¹⁸ Vgl. *Förster*, Nr. 183 und 140, *Moretti 1957*, Nr. 132 und 138 mit ausführlichen Quellenangaben.

¹⁹ Vgl. *Förster*, Nr. 168. 169; *Moretti 1957*, Nr. 189. 200.

folgend – auch in zwei Fällen, in den J. 440 und 436, bei den 85. und 86. Olympien.²⁰ Die Datierung ist aber auch diesmal eine Folgerung.

4. Die beispiellose Erfolgsserie des *Diagoras* von Rhodos und die seiner Familie bedeutet beinahe einen Sonderabschnitt nicht nur im Zusammenhang des behandelten Themas, sondern auch im allgemeinen in der Geschichte der antiken Sportwettkämpfe. *Diagoras* selbst, weiter seine drei Söhne und zwei Enkel, hatten insgesamt neun Siegeskränze in Olympia in verschiedenen schwerathletischen Disziplinen erworben, vier Periodensiege erreicht, geschweige von zahlreichen weiteren Erfolgen, die sie in verschiedenen Spielen errangen.

Die Siegesserie im Faustkampf des *Diagoras*, Sohn des *Damagetos*, hatte *Pindar* in seinem VII. Olympischen Epinikion besungen. Demnach gewann *Diagoras* je einen Sieg in Olympia, in Delphi (Z. 15–16); erwähnt der Dichter die 4 Siege in Isthmien, 2 weitere in Nemea (81–82). Nachdem zählt er die Siege auf, die *Diagoras* in Athen, Argos, Aigina, Megara, Pellene, usw. errang.

Nach *Gorgos* von Rhodos wurde das Gedicht *Pindars* on dem Tempel der Athene *Lindia* in *Lindos* mit goldenen Buchstaben aufgeschrieben.²¹

Nach den Obigen war *Diagoras* Periodensieger.²² Seinen Olympischen Sieg hatte er im J. 469, bei den 79. Spielen errungen. Seine Siegerstatue war das Werk des *Kallikles* von Megara. Daraus ist nur der Sockel erhalten, mit der Inschrift: *Dia[gà]raV, Dam[ag]Àtou, fRà[dioV]* (I. Ol. Nr. 151).

Die Gestalt des *Diagoras* wurde – ähnlich anderer namhaften Wettkämpfer – mit zahlreichen Anekdoten und Aberglauben geschmückt. Seine Riesenkraft betrachtete man als Dokument seiner Abstammung vom Gott *Hermes*: er wurde auch für einen zweiten *Herakles* gehalten.²³ – *Pausanias* erzählt, daß *Diagoras* seine zwei älteren Söhne als jene in 448 an den 83. Olympischen Spielen auftraten, begleitet hatte. Es war eine denkwürdige Szene, als seine Söhne, der Pankrationssieger *Damagetos* und der Faustkampfsieger *Agésilaios* freudeberauscht auf ihren Schultern den betagten Vater *Diagoras* vor den jubelnden Zuschauer im Stadion herumgetragen hatten.²⁴ Daß *Diagoras* in seiner über-

²⁰ Vgl. *Förster*, Nr. 216. 217; *Moretti 1957*, Nr. 313. 317.

²¹ *Gorgon*, frg. 18. FHG, Nr. 515 (III B 490. Jac.)

²² Zu *Diagoras* s. *Krause 1841*, S. 269; *Förster*, Nr. 220, *J. Kirchner*, RE V 1903, 309–310; *Klee*, S. 47; *R. Knab*, Die Periodoniken. Ein Beitrag zur Geschichte der gymnischen Agone an den 4 griechischen Hauptfesten. Diss. Giessen 1934, Nr. 9 (weiter: *Knab*); *F. Mező*, Geschichte der olympischen Spiele. München 1930, S. 96 (weiter: *Mező*); *Moretti 1957*, Nr. 252, S. 94–99; *H. Bengtson*, Die Olympischen Spiele in der Antike. Zürich–Stuttgart 1971, S. 70, 75–76 (weiter: *Bengtson*; *M. B. Poliakoff*, Sport in the Ancient World. New-Haven–London 1987, S. 119–121 (weiter: *Poliakoff*); *Maróti*, In: *Nikephoros* 3 (1990) S. 136–137; *Decker*, S. 136–138.

²³ Schol. Pind. Ol. VII. inscr. 9. (1913, 97. Dr.).

²⁴ Vgl. *Paus.*, 6,17,3. Schol. Pind. Ol. VII, prooem (198. Dr.). S. noch *Mező*, S. 96; *Maróti 1994*, S. 313.

schweglicher Freude einen Herzschlag erlitt und sofort starb – wie es Gellius (3,15,3) erzählt – ist gar nicht glaubhaft anzunehmen. Das ist wahrscheinlich auf die Auffassung zurückzuführen, nach der ein sterblicher Mensch einen größeren Ruhm, Glückseligkeit als jene nicht erreichen kann, besser wenn er stirbt. So etwas, wie das nach Cicero (Tusc. 1,111) ein anwesender Spartaner sagte:

Morere, Diagora, non enim in caelum ascensus es ...²⁵

Der älteste Sohn des Diagoras, nach dem Großvater *Damagetos* genannt, hat zweimal an den Olympien, in dem J. 452 und 448, also bei den 82. und 83. Spielen in Pankration gesiegt,²⁶ bei der zweiten Gelegenheit mit seinem Bruder Agesilaos, Uns ist nur der Sockel seiner Siegerstatue übriggeblieben, mit den Worten: *DamaghtoV, Diagàra fR[adioV]* (I. Ol. Nr. 152).

Agesilaos (Akusilaos), der mittlere Sohn des Diagoras, ging in den Fußstapfen des Vaters voran, er hat auch in Faustkampf einen Siegeskranz bei den olympischen Spielen erworben.²⁷ Im Scholion zum Epinikion Pindars²⁸ liest man, daß an der linken Faust der Statue eine Bandage die Disziplin des Siegers gezeigt hat.

Das erfolgreichste Mitglied der Familie war – ähnlich wie in den Volksmärchen – der dritte, jüngste Sohn, *Dorieus*. Er hat zwischen 432 und 424 dreimal nacheinander bei den 87–89. Olympien gesiegt, dabei war er dreimaliger Periodensieger.²⁹ Seine in Delphi aufgestellte Statue ging verloren. Nach der unvollständigen Inschrift hatte er bei den Olympien dreimal, in Delphi viermal, in Isthmie achtmal (?), in Nemea siebenmal den Siegeskranz erreicht, In Athen an den Panatheneen und in Epidauros siegte er viermal, in Argos und in Arkadien je dreimal. In Delphi, wahrscheinlich bei der vierten Gelegenheit hat er ohne Gegner (ikonit×) gesiegt (vgl. Paus., 6,7,4): sicherlich weil niemand den Mut hatte gegen ihn anzutreten.³⁰

²⁵ Vgl. Plut., Pelop. 34; S. noch *Maróti* 1994, S. 86–87

²⁶ Schol. Pind. Ol. VII, 196 (Dr.). S. noch *Krause* 1838, S. 262; *Hitzig–Bluemner*, Graeciae Descriptio, II/2, p. 566 (weiter: *Hitzig–Bluemner*); *Moretti* 1957, Nr. 287. 300, *Poliakoff*, S. 120.

²⁷ Pap. Oxy. 222. II. col. Nr. 29; Paus., 6,13,3. Vgl. *Moretti* 1957, Nr. 229; s. noch *Hitzig–Bluemner*, a.a.O.; *Poliakoff*, S. 70. 120.

²⁸ Schol. Pind. Ol. VII, prooem. c. 198 (Dr.).

²⁹ Zu seiner Sportlaufbahn s. *Krause* 1838, S. 275; *Förster*, Nr. 258; *H. Swoboda*, Dorieus. RE III 1905, nr. 4. (weiter: *Swoboda*); *Hitzig–Bluemner*, S. 565–566; *Knab*, Nr. 13, S. 28–29; *Moretti* 1957, Nr. 322. 326. 330. *Ders.*, Inscrizioni agonistiche greche. Roma 1953, S. 57–60 (weiter: *Moretti* 1953); *J. A. Harris*, Greek Athletes and Athletics. Indiana 1964 (=1967), S. 123. 124; *J. Göhler*, Olympioniken als Krieger und Politiker. In: Die Leibesübungen 14 (1970) S. 183; *Poliakoff*, S. 120; *M. Sève*, Les concours d'Epidaure. REG 106 (1993), S. 327, Nr. 14 (weiter: *Sève*); *Maróti* 1992, S. 21; *Maróti* 1994, S. 313.

³⁰ Dittenberger, Syll.³, Nr. 82; *Moretti* 1953, S. 23; Vgl. Paus., 6,7,1. 4–5, weiter Thukyd., 3,8,1.

Die erfolgreiche Laufbahn des Dorieus hatte in den Wettkämpfen andert-halb Jahrzehnte gedauert. Dann, ungefähr in seinem 35. Lebensjahr, wandte er sich der Politik zu. Hier war er aber schon weniger erfolgreich: er stellte sich an die Spitze der Organisation der Unabhängigkeitsbestrebungen der Rhodier gegen Athen. Als Vergeltung hatten ihn die Athener zum Tode verurteilt. Um das Todesurteil zu vermeiden floh er nach Thurioi in Italien; hier hat er das Bürgerrecht erhalten (Xen., Hell. 1,5,19). Später nahm er im Bund mit den Spartanern gegen Athen in einer Schifferunternehmung teil. Diesmal wurde er gefangengenommen, dann freigelassen (Paus., 6,7,4–5). Nach Mitteilungen von Xenophon (a.a.O.) und Diodor (13,45) erfolgte dies zur Ehrung seiner früheren imposanten Errfolge bei den Sportwettkämpfen. Das klingt schön, aber ist nicht unbedingt als wahr angenommen. Wahrscheinlich mußte er sich verpflichten, daß er weiter in keinen Unternehmungen gegen Athen teilnehmen werde.³¹

Der ältere Enkel des Diagoras, von seine Tochter Kallipateira, *Eukles* hatte sich auch in Faustkampf geübt, und in dieser Disziplin wurde er in der Kategorie der Erwachsener (ἐνδρεῖν) auch Olympiasieger. Die Datierung seines Sieges ist unsicher; man kann es in das J. 404 (Ol. 94) stellen, aber es ist wohl möglich, daß es vor einem Jahrzehnte geschah. Von seinem Siegesdenkmal ist nur die wortkarge Inschrift übriggeblieben.³²

Der Cousin des Eukles, *Peisir(r)odos* genannt, war Sohn der Pherenike, einer anderen Tochter des Diagoras. Er errang auch einen Siegeskranz in Olympia, aber in der Kategorie der Jüngeren (παῦδεῖν). Nach Moretti geschah das beinahe gleichzeitig mit Eukles. Manche Quellen haben – mit kleineren-größeren Abweichungen – eine romanhafte Erzählung tradiert. Nach dieser begleitete die Mutter des jungen Faustkämpfers ihren Sohn zum Wettkampf als Trainer. Dabei hatte sie sich als Mann getarnt; sie wurde aber ertappt. Wegen der legendären Erfolge ihres Vaters und des Onkels haben die Kampfrichter ausnahmsweise sie nicht bestraft, sondern erlaubten, daß sie bleibe und beim Triumph ihres Sohnes anwesend sein könne.³³

Übrigens erübrigt es sich zu beweisen, daß die Diagoräer, Mitglieder einer der vornehmsten und reichsten Familien der Aristokratie zu Rhodos jene harte, männliche Kämpfe nicht aus finanziellen Schwierigkeiten, oder wegen materiellen Interessen, sondern aus Mannesmut, um an Ansehen zu gewinnen, angenommen hatten.

³¹ Zu seiner politischen Laufbahn s. *Swoboda*, a.a.O., col. 1560–61; *Hiller von Gaertringen*, RE Suppl. V 1931, Sp. 762. 772–773; *Hitzig–Bluemner*, S. 568–569; *Maróti* 1994, S. 313.

³² I. Ol. 159, s. noch Paus., 6,6,2. 7,2. *Moretti* 1957, Nr. 354.

³³ In den Quellen findet man etliche Unsicherheiten, so z.B. in Betreff des Namens der Mutter. Zu den Ereignissen s. Paus., 5,6,7. 7,2; Schol. Ol. Pind. VII. p. 198 (Dr.); Ailian, var. hist. 10,1; Plin., n. h. 7,133; Philostr., 148, 10; vgl. *W. Kroll*, Pherenike. RE XIX 1938, Sp. 2033.

5. Der Faustkämpfer *Alkainetos*, Sohn des Theantos aus Lepreon, ist in zweierlei Hinsicht namhaft. Er hatte nämlich einerseits in Olympia in beider Altersgruppe Siege erworben, andererseits hatten seine zwei Söhne in Elis zwischen den Jüngeren auch in Boxen triumphiert. Unter den paÜdeV wurde Alkainetos in 456 (Ol. 81) Sieger; in der Kategorie der Männer nach ungewöhnlich langem Intervall, nämlich im J. 444 (Ol. 84).³⁴

Die Söhne waren nacheinander in der Reihe erfolgreich. *Hellānikos* Ol. 89., *Theantos*, der nach dem Großvater genannt wurde Ol. 90., im J. 424, bzw. 420.³⁵ Von ihrer späteren Sportkarriere haben wir keine Angaben, ähnlich wie im Falle mehrerer jugendlicher Sieger. Sie hatten entweder mit den Wettbewerben aufgehört, oder hatten keine weiteren Erfolge erreicht: wir kennen auch die Gründe, wie die Tatsache nicht.³⁶ Nur einen möglichen Anhaltspunkt finden wir, nämlich, daß Lepreon in der Zwischenzeit seine Abhängigkeit verloren hatte: ein vorstellbarer Hintergrund.

6. Im nächsten Beispiel waren Vater und Sohn wohl auch Olympiasieger, aber in verschiedenen Disziplinen. *Cheimon* von Argos hat einen Siegeskranz im Ringen im J. 448 (Ol. 83) errungen (Paus., 6,9,3). Seine Siegerstatue hat sein Landsmann Naukides fertiggestellt. Ein zweites Werk von ihm wurde in Argos aufgestellt. Das ließ Nero nach Rom bringen, später ließ Vespasian im Pax-Tempel aufstellen.³⁷

Der Sohn des Chaimon, *Aristeus* siegte aber im Weistreckenlauf (dàlicoV) im J. 420 bei den 90. Olympischen Spielen.³⁸

7. Nach den Eroberungen Alexanders des Großen in den hellenistischen Epochen haben sich riesige neue Gebiete zu den Sportwettkämpfen angeschlossen. Alle Poleis, die etwas auf sich hielten, haben ein Stadion angelegt und Wettkämpfe gestiftet. Bezeichnend ist die Zusammenstellung von Harris, die in der Römerzeit mehr als anderthalbhundert solche Kampfstätte zeigt.³⁹

Neuere Zentren des Sportlebens sind entstanden. So z. B. in Alexandrien, deren Athleten sich besonders in Kutzstreckenlauf, bzw. in Schwerathletik, vor allem in Pankration ausgezeichnet hatten. Bezeichnend, daß aus dem 2. Jahrhundert 14 Olympiasieger Stadionläufer aus Alexandrien für uns bekannt sind.⁴⁰ Damit wurden quasi die früheren Erfolge aus Kroton wiederholt.⁴¹

³⁴ Vgl. Paus., 5,7,8; S. noch *Krause 1838*, S. 240; *Kirchner*, RE I 1894, Sp. 1490; *Förster*, S. 241, 246; *Moretti 1957*, Nr. 276, 309; *Maróti 1996*, S. 10, nr. 5.

³⁵ Vgl. *Moretti 1957*, Nr. 331, 338.

³⁶ Zur Frage im allgemeinen, s. *Maróti 1996*, S. 6–7.

³⁷ Zu den siegreichen Athleten s. *Moretti 1957*, Nr. 298, bzw. 335.

³⁸ Vgl. *Maróti 1995*, S. 100–105.

³⁹ *Harris*, Map Nr. 4.

⁴⁰ Vgl. *Bengtson*, S. 89; *Maróti 1994*, S. 311.

⁴¹ S. A. *Hönle*, Olympia in der Politik der griechischen Staatenwelt. Diss. Tübingen, 1968, S. 81.

Ähnliche ausgezeichnete Resultate haben Alexandriner in Pankration erreicht und soweit das feststellbar ist, gehörten letztere im allgemeinen zu vornehmen, reicheren Familien der Bürgerschaft. Es ist aber eine wenig paradoxe Erscheinung, daß aus diesen späteren Zeiten die Angaben der behandelten Familienverhältnisse spärlich zur Verfügung stehen. Im Hintergrund kann entweder die Realität, oder die lückenhafte Quellenüberlieferung als Erklärung stehen. Bekanntlich reichen die Mitteilungen des Pausanias nicht über das Jahr 180; Africanus hatte seinerseits die wichtigen Daten der Olympiasieger uns bis zum Jahr 217 (Ol. 249) aufgezeichnet. Spätere Stützpunkte liefern uns die Inschriften, die laufend zum Vorschein kommen; sie sind primäre, im wesentlichen zuverlässige Quellen, aber fast immer kurz, und beschränken sich nur auf die wichtigsten Angaben der Sieger, über die Familienverhältnisse aber schweigen sie.

Jedensfalls haben wir manche Mitteilungen, die für uns erwähnenswert sind. So können wir zwei Schwerathleten aus Smyrna, den Vater *Claudius Apollonius* und seinen Sohn *Claudius Rufus* (auch Apollonius genannt), Abkömmlinge des früheren Periodensiegers Ti. Claudius Rufus, erwähnen. Die Disziplin der beiden Claudius ist fraglich.⁴² Das ist aber zweifellos, daß sie erfolgreich gekämpft hatten: der Vater erreichte einmal, der Sohn zweimal den Periodensieg. Jene Erfolge sind aller Wahrscheinlichkeit nach zum Ende des 2. bzw. zur ersten Hälfte des 3. Jh. n. Chr. zu stellen. Der Vater sollte ung. im J. 189 an dem 242. Olympien, der Sohn im J. 229, bzw. 233 (Ol. 252–253) siegreich werden. Natürlich sind ihre Periodensiege zu den entsprechenden Olympien hinzurechnen.⁴³

Rufus wurde später Vorstand jener Athletenorganisation, die Heraklas als Vormund gewählt hat. Seine Ehrenstatue fand im Ratsaal des Vereinhauses der Organisation Platz.

8. Und wenn schon auf die Schwerathleten von Alexandria die Rede kam, sehen wir das nächste Siegerpaar; sie sind nämlich *Marcus Aurelius Demetrios* und *M. Aurelius Asklepiades*. Demetrios war Periodensieger in Pankration, zugleich erfolgreicher Ringer; in letzterer Disziplin blieb er nach einer Inschrift unbesiegt.⁴⁴ In Rom ließ ihm sein Sohn eine Statue aufstellen. Der Sohn war auch Periodensieger in Pankration. Der Sieg in Olympien des Demetrios wird in der Forschung verschieden datiert, nämlich zum J. 121 (Förster), oder J. 153 (Moretti). Als Tatsache gilt, daß er im J. 141 Hauptpriester der von Heraklas genannten Athletenorganisation war.⁴⁵

⁴² Nach Förster, S. 747 und 748–49 waren sie wahrscheinlich Ringer.

⁴³ Zu ihrer Laufbahn s. Moretti 1957, S. 890, bzw. 924 und 927.

⁴⁴ IG XIV 1104 = IGR I 152. Moretti 1953, S. 230; Ders. 1957, S. Nr. 685; s. noch P. Frisch, Zehn agonistische Papyri. Opladen 1986, Nr. 6. (98–), Z. 55, 58–59 und S. 122.

⁴⁵ Dazu s. Pap. London. III 1178, 78.

Die Laufbahn des Sohnes, M. Aurelius Asklepiades (auch Hermodoros genannt) ist ausführlicher bekannt. Im Garten der Kirche San Pietro in Vincoli zu Rom wurde eine Inschrift, ein Prosa-Text in 41 Zeilen entdeckt. Daraus sieht man, daß der Periodensieger bei den Olympischen und bei den Pythischen Spielen je einen, bei den Nemeen und bei den Isthmien je zwei Siegeskränze erworben hat. Seinen Sieg in Olympia hat er im J. 181, bei den 240. Spielen erreicht. Der Zeilen 20–53 zählen weitere Erfolge auf, die Asklepiades in anderen Veranstaltungen erreicht hatte. So triumphierte unter anderem in den Kapitolen zu Rom, in den Sebasten zu Neapel, in der Aktia, an den Panathenen. In mehreren Städten (Athen, Puteoli, Neapolis) wurde er Ehrenbürger und Ratsmitglied. Mehreren Würden hat er bekleidet, in der Allgemeinen (Oikumenischen) Athletenorganisation wurde er lebenslang Hauptpriester und Vorstand. – Früher hatte er seine Siege in kurzer Zeit erreicht, im J. 182, noch als junger Mann, beinahe als 25 jähriger, hat mit dem Kampfsport aufgehört. Später ist er noch einmal, bei einer Feierlichkeit zum Kampf angetreten, nämlich in 196, als Vierzigjähriger, in Alexandrien, bei den Isolympien die vom Kaiser Marcus Aurelius begründet wurde.⁴⁶ –

Aufmerksamkeit verdient bei den behandelten Athleten aus Alexandrien der Name Marcus Aurelius. Damit wurde gezeigt, daß jene das römische Bürgerrecht erhalten hatten und zwar vom Kaiser Marcus Aurelius selbst. Es ist nachdenkenswert, während manche antiken Schriftsteller, Philosophen den griechischen Sport und Sportler verurteilend, sich geringschätzig äußern (ähnlich wie manche Philologen heutzutage): hat sich der hochgebildete Denker, der Philosoph-Kaiser Marcus Aurelius so aufgeschlossen in dieser Hinsicht gezeigt. Somit hatte er eine Reihe der Griechen, oder aus dem hellenistischen Osten stammenden Wettkampfsieger die höchste Anerkennung, nämlich das römische Bürgerrecht geschenkt. Demzufolge sind beinahe 20 Olympiasieger Marcus Aurelius, die aufgrund ihres ursprünglichen Personennamens Griechen sein sollten.⁴⁷ Es ist wohl möglich, daß das letzte für uns bekannte Siegespaar, nämlich Vater und Sohn auch Sprößlinge jener Familien waren, deren Ahnen auch der Kaiser mit dem römischen Bürgerrecht ausgezeichnet hat. Nämlich an der in 1994 entdeckten berühmt gewordenen Bronzetafel aus Olympia findet man einen Markos Aur(elios) Heliodoros und eine M. Aur(elios) Heliodoros aus Thespiiai, den Sohn des ersteren. Der Vater hat in Pankration der Männer, der Sohn auch in Pankration, aber in der Kategorie der Jüngeren bei den Olympien gesiegt. Die Angaben beziehen sich auf die Mitte des IV. Jahrhunderts. Weiter ist noch acht Markos Aurelios an der Liste zu lesen –

⁴⁶ Zu seiner Laufbahn s. *Krause 1841*, S. 88; *Ders. 1838*, S. 287–288; *Förster*, Nr. 219; *Knab*, Nr. 43–44, 51; *Moretti 1953*, S. 228–235, Nr. 79; *Ders. 1957*, Nr. 884; *Maróti 1985–88*, S. 343 und Anm. 42; *Sève*, Nr. 9.

⁴⁷ S. *Moretti 1957*, S. 87, Nr. 137. 153.

das bedeutet natürlich nicht, daß alle Sieger von ehemaligen Olympiasieger stammen: das Bürgerrecht wurde auch für andere Verdienste gegeben...⁴⁸

⁴⁸ Die Facsimile und Entzifferung des Textes hat der unlängst verstorbene *J. Ebert* publiziert: Zur neuen Bronzeplatte mit Inschriften. *Nikephoros* 10 (1997), S. 218–219. Vgl. *Maróti*, Marcus Aurelius und die griechischen Sportwettkämpfe. *Belvedere Meridionale*, Szeged, 11 (1999) S. 3–5 (ung.). Ausführlicher: Römische Herrscher und der griechische Sport. Vortrag am Sechsten ISHPES-Kongress. Budapest 14.7.1999 (im Druck).

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 189–203.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

THE MEDIEVAL ROME IDEA IN THE *INSTITUTIO* OF KING STEPHEN OF HUNGARY¹

ELŐD NEMERKÉNYI

The *Libellus de institutione morum*, written around 1015, survives in two late medieval codices, conserved in the Hungarian national library in Budapest.² This relatively short text has traditionally been placed directly in front of the laws of Saint Stephen, first king of Hungary. The most influential representative of this tradition was the *Corpus iuris Hungarici*, ancestor of the many editions of the *Institutio*, ever since the sixteenth century.³ Nevertheless, the so-called Admont codex, the oldest surviving manuscript of King Stephen's law codes, copied in the twelfth century, does not contain it.⁴ In fact, this king's

¹ This paper (given in the session *Church and State* at the *Medieval Matters: 18th Medieval Graduate Student Conference*, organized by the University of Connecticut Department of Medieval Studies in Storrs, CT, USA on April 1, 2000) is part of my research project on *Latin Classics in Medieval Hungary: Eleventh Century*. In general, see E. Nemerkenyi, *Latin Classics in Medieval Hungary: Problems and Perspectives*. In: *Tradita et Inventa. Beiträge zur Rezeption der Antike*, ed. M. Baumbach. Heidelberg 2000, pp. 37–58; *idem*, *The Parts and the Whole: The Classical Parallels of the Institutio of King Saint Stephen of Hungary*. *ACD* 34–35 (1998–1999) 81–90. I am grateful to Professor Barbara Shailor, Department of Classics at Rutgers University, for her comments on the first draft of my paper.

² The Thuróczi codex (Országos Széchényi Könyvtár, Cod. Lat. 407, fol. 73r–79v), copied in the late fifteenth century, and the Ilosvay codex (Országos Széchényi Könyvtár, Fol. Lat. 4023, fol. 9r–11v), written in 1544. See Cs. Csapodi–K. Csapodiné Gárdonyi, *Ariadne: A középkori magyarországi irodalom kéziratának lelőhelykatalógusa* (*Ariadne: Inventory of the Manuscripts of Medieval Hungarian Literature*). Budapest 1995, pp. 26, 118.

³ D. Márkus, ed., *Corpus iuris Hungarici: Magyar törvénytár 1000–1526* (*Corpus iuris Hungarici: Hungarian Law Codes 1000–1526*). Budapest 1899, p. 2. See also J. Szűcs, *King Stephen's Exhortations and his State*. *New Hungarian Quarterly* 29 (1988) p. 90.

⁴ Budapest, Országos Széchényi Könyvtár, Cod. Lat. 433, published by Gy. Györffy–E. Bartóniek, ed., *Szent István törvényeinek XII. századi kézírata az Admonti kódexben* (Hasonmás kiadás) (*The Twelfth-century Manuscript of the Laws of Saint Stephen in the Admont Codex: facsimile edition*). Budapest 1988. See also J. von Sawicki, *Zur Textkritik und Entstehungsgeschichte der Gesetze König Stefans des Heiligen*. *Ungarische Jahrbücher* 9 (1929) pp. 395–425; K. Guoth, *Megoldandó kérdések az Intelmekben* (*Unsolved Problems in the Institutio*) *Századok* 77 (1943) pp. 4–5; M. János, *A Szent István törvényeit tartalmazó kódexek* (*The Codices Con-*

mirror is a politico-ethical treatise and not a legal text – meant to instruct Prince Emeric, teenage son of King Stephen. The authorship of the work is still debated: on the basis of the hagiographic tradition, the *Institutio* had been attributed to King Stephen, in whose name the text was composed, later to Bishop Gerard of Csanád, instructor of Prince Emeric, to Archbishop Astrik-Anastas of Esztergom, leading person in the royal court, and also to Thanemar of Hildesheim, a Saxon Benedictine monk.⁵ Careful theories, however, do not suggest more than the author was an anonymous cleric with a rhymed Latin

taining the Laws of Saint Stephen). Magyar Könyvszemle 94 (1978) pp. 225–54; E. Ladányi, Umstände der Entstehung des Ilosvay-Kodex: Untersuchungen aus dem Bereich der Handschriften der Sigismund-Gesetze. Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae, Sectio Historica 23 (1983) pp. 253–62.

⁵ Legenda maior Sancti Stephani regis. In: Scriptorum rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum, ed. E. Bartoniek, vol. 2 (Budapest 1938), p. 391: *Ipse quoque paterne dilectionis ardore compunctus libellum de institutione morum constituit, in quo fideliter et amicabiliter verbis eum admonitis spiritualis alloquitur instruens...* Hartwic, Legenda Sancti Stephani regis, *Ibid.*, 428: *Ipse quoque paterne dilectionis ardore compunctus libellum sibi de institutione morum composuit, in quo fideliter et diligenter verbis eum ammonitionis spiritualis alloquitur, instruens...* Legenda Sancti Emerici ducis, *Ibid.*, 450: *Beatus itaque rex Stephanus paterne dilectione ardore compunctus, filio suo, beato Hemerico librum de institutione morum composuit, in quo fideliter et amicabiliter verbis eum ammonens spiritalibus alloquitur instruens eum...* See P. von Váczy, Die erste Epoche des ungarischen Königtums. Pécs 1935, 86–91; G. Klaniczay, *Rex iustus*: Le saint fondateur de la royauté chrétienne. Cahiers d'Études Hongroises 8 (1996) 34–58. See also J. Pinius–J. Stiltingus–J. Limpenus–J. Veldius, ed., Acta sanctorum Septembris, vol. 1 (Antwerp 1746), pp. 543–6; I. Batthyány, ed., Leges ecclesiasticae regni Hungariae et provinciarum adiacentium, vol. 2 (Claudiopolis 1827), p. 53; J.-P. Migne, ed., Patrologiae cursus completus: Series Latina, vol. 151 (Paris 1853), coll. 1233–44; C. De Smedt–I. De Backer–Fr. Van Ortoy–I. Van Den Gheyn–H. Delehaye–A. Poncelet, ed., Acta sanctorum Novembris, vol. 2.1 (Brussels 1894), p. 480; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts, vol. 2 (Berlin 1894), p. 209; R. Békefi, Szent István király intelmei (The *Institutio* of King Saint Stephen). Századok 35 (1901) pp. 922–90; I. Zoltvány, A magyarországi benczés irodalom a tatárjárás előtt (The Benedictine Literature in Hungary Before the Mongol Invasion). In: A pannonhalmi Szent-Benedek-rend története (A History of the Benedictine Order of Pannonhalma), ed. L. Erdélyi, vol. 1.1 (Budapest 1902), pp. 398–9; Gy. Bónis, István király (King Stephen). Budapest 1956, pp. 135–9; P. Váczy, A korai magyar történet néhány kérdéséről (On Some Problems of Early Hungarian History). Századok 92 (1958) pp. 344–5; J. L. Csóka, A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon a XI–XIV. században (The Formation of the Latin Historical Literature in Hungary from the Eleventh to the Fourteenth Century). Budapest 1967, pp. 9–96; I. Boronkai, review of A latin nyelvű történeti irodalom kialakulása Magyarországon ... Irodalomtörténeti Közlemények 72 (1968) pp. 97–103; Z. J. Kosztolnyik, Hungarian Cultural Policy in the Life and Writings of Gerard of Csanád (Ph.D. thesis, New York University 1969), p. 172; Gy. Györffy, István király és műve (King Stephen and his Work). Budapest 1977, pp. 370–2; G. Érszegi, ed., Árpád-kori legendák és intelmek (Legends and Admonitions from the Árpád Period). Budapest 1983, p. 201.

prose of the Carolingian Renaissance.⁶ The complete structure of the booklet recalls the Ten Commandments of the Old Testament; besides the Preface, the work is divided into the following ten chapters: On the Observance of the Catholic Faith, On the Reverence for the Clerical Order, On the Honor due to Prelates, On Honoring Magnates and Warriors, On Practicing Justice and Patience, On the Reception and Fostering of Guests, On the Importance of the Council, On Sons Following their Elders, On the Observance of Prayer, and On Piety and Mercy and Other Virtues. In addition, the last chapter of the work itself also provides an explanation for this tenfold division: “For the Lord of Virtues is the King of Kings, and just as His heavenly host consists of ten choirs, so the conduct of your life shall consist of ten commands.”⁷ Relying on the Bible, the Athanasian Creed, and the Church Fathers (especially Saint Augustine and Isidore of Seville), the *Institutio* fits into the tradition of the Carolingian king’s mirrors of Smaragdus, Jonas of Orléans, Sedulius Scottus, and Hincmar of Reims. It also has parallels to the records of the Carolingian synods.⁸ Furthermore, the traces of Roman and canon law can be detected in the

⁶ See *M. Manitius*, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, vol. 2 (Munich 1923), pp. 82–3; *J. Balogh*, Mit tudunk a szentistváni Intelmek szerzőjéről? (What is Known about the Author of the *Institutio* of Saint Stephen?). *Magyar Nyelv* 27 (1931) pp. 158–65; *J. Horváth*, Árpád-kori latinnyelvű irodalmunk stílusproblémái (Stylistic Problems of the Latin Literature in Hungary in the Árpád Period). Budapest 1954, pp. 116–31; *T. Klaniczay*, A törvények és az Intelmek (The Laws and the *Institutio*). In: *A magyar irodalom története 1600-ig* (A History of Hungarian Literature to 1600), ed. *T. Klaniczay*. Budapest 1964, pp. 53–4; *J. Szűcs*, König Stephan in der Sicht der modernen ungarischen Geschichtsforschung. *Südost-Forschungen* 31 (1972) pp. 17–40; *S. V. Kovács*, ed., *A magyar középkor irodalma* (The Literature of Medieval Hungary). Budapest 1984, pp. 321–31, 1103–5; *P. Kóta*, Intelmek (*Institutio*). In: *Korai magyar történeti lexikon* (9–14. század) (Lexicon of the Early History of Hungary: Ninth to Fourteenth Centuries), ed. *Gy. Kristó–P. Engel–F. Makk*. Budapest 1994, p. 283. See also *J. Huszti*, *A Szent István korabeli latinság*. Budapest 1939, pp. 14–6; *E. Mészáros*, *De cultu litterarum et de lingua Latina Hungariae medii aevi*. Rome 1940, pp. 6–7.

⁷ *Libellus de institutione morum*. In: *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum*, ed. *J. Balogh*, vol. 2 (Budapest 1938), p. 627 (henceforth: SRH 2): *Nam dominus virtutum ipse est rex regum, sicut sui exercitus celestis plenitudo in denis consistit choris, sic tue vite conversatio in decem persistat mandatis*. Translated by *J. M. Bak* and *J. R. Sweeney*, *De institutione morum ad Emericum ducem: To Prince Imre concerning Instruction in Virtuous Conduct*. *New Hungarian Quarterly* 29 (1988) p. 105 (henceforth: *Bak and Sweeney*). See also *L. Rácz*, *Rex és regnum* (Rex and regnum). *Rubicon* 8 (1997) pp. 19–20.

⁸ See *L. Závodszy*, *A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai* (The Sources of the Laws and Synodal Decrees in the Time of Saint Stephen, Saint Ladislav, and Coloman). Budapest 1904, p. 13; *J. Balogh*, *Szent István «Intelmei»-nek forrásai* (The Sources of the *Institutio* of Saint Stephen). In: *Emlékkönyv Szent István halálának kilencszázadik évfordulóján* (Jubilee Studies Dedicated to the Nine Hundredth Anniversary of the Death of Saint Stephen), ed. *J. Serédi*, vol. 2 (Budapest 1938), pp. 235–65; *J. Szűcs*, *Szent István Intelmei: Az első magyarországi államelméleti mű* (The *Institutio* of Saint Stephen: The

work, as well as those of the ancient Greek and Roman organic perception of state and society, combined with the biblical concept of the *corpus mysticum*.⁹

Sometimes with political overtones, Hungarian historiography had for a long time treated the *Institutio* as the earliest source of a receptive national policy in Hungary. Nonetheless, almost no systematic study has been devoted to the use of the historical past, that is, Roman antiquity, in the work.¹⁰ Western scholarship, however, has already been involved for long in the study of how medieval authors made use of available information on classical Roman antiquity. One of the most significant examples of this sort of inquiry is the investigation of the Roman antecedents of Einhard's biography of Charlemagne, particularly the study of two key components of the work: the role of the image of Emperor Augustus in Sueton as a political model and the rhetorical framework provided by Cicero.¹¹ Apart from Einhard's work, the *Karolus magnus et Leo papa*, an anonymous *carmen* composed around 800, features Charlemagne as

First Hungarian Work on Political Theory). In: Szent István és kora (Saint Stephen and his Time), ed. F. Glatz–J. Kardos. Budapest 1988, pp. 32–53; G. Hamza, Les lois de Saint Étienne et l'Europe. In: Sanctus Stephanus et Europa, ed. G. Hamza. Budapest 1991, pp. 15–23. See also A. Wer-minghoff, Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit. Historische Zeitschrift 53 (1902) pp. 193–214; J. Balogh, 'Rex a recte regendo'. Speculum 3 (1928) pp. 580–2; L. K. Born, The specula principis of the Carolingian Renaissance. Revue Belge de Philologie et d'Histoire 12 (1933) pp. 583–612; H. M. Klinkenberg, Über karolingische Fürstenspiegel. Geschichte in Wissenschaft und Unterricht 7 (1956) pp. 82–98; H. H. Anton, Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit. Bonn 1968; W. Ullmann, The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship. London 1969.

⁹ See J. Balogh, «Ratio» és «mos». A római jog 'megújulásának' nyomai a szentistváni Intelmekben («Ratio» and «mos»). The Traces of the 'Renovation' of Roman Law in the *Institutio* of Saint Stephen. Philologiai Közöny 67 (1943) pp. 273–336; A.-H. Chroust, The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages. Review of Politics 9 (1947) pp. 423–52; H. de Lubac, *Corpus mysticum: L'eucharistie et l'église au moyen age: Étude historique*. Paris 1949; T. Struve, Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter. Stuttgart 1978.

¹⁰ Except for the studies of J. Balogh, Szent István politikai testamentuma, I. (The Political Testament of Saint Stephen, I.). Minerva 9 (1930) pp. 134–40, The Political Testament of St. Stephen, King of Hungary. Hungarian Quarterly 4 (1938) pp. 389–98, Santo Stefano d'Ungheria e l'idea di Roma. Nuova Antologia 73 (1938) 326–36.

¹¹ See E. K. Rand, On the History of the *De Vita Caesarum* of Suetonius in the Early Middle Ages. Harvard Studies in Classical Philology 37 (1926) pp. 40–8; S. Hellmann, Einhard's literarische Stellung. Historische Vierteljahrschrift 27 (1932) pp. 40–110; Ch. C. Mierow, The Later Latin. Classical Weekly 37 (1944) p. 195; E. M. Sanford, The Study of Ancient History in the Middle Ages. Journal of the History of Ideas 5 (1944) p. 23; C. D. Lanham, The Bastard at the Family Reunion. Classics in Medieval Latin. Classical Journal 70 (1975) p. 53; M. Winterbottom, Suetonius. In: Texts and Transmission. A Survey of the Latin Classics, ed. L. D. Reynolds. Oxford 1983, 399–405; E. Auerbach, Literary Language & its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages. Princeton, NJ 1993, pp. 112–9; M. S. Kempshall, Some Ciceronian Models for Einhard's Life of Charlemagne. Viator 26 (1995) pp. 11–37; L. Bessone–M. G. La Conte, Persistenza culturale dell'antico. Atene e Roma 42 (1997) p. 113.

alter Aeneas.¹² Another example, the rhymed instruction booklet of Wipo, court cleric of Emperor Conrad II, entitled *Proverbia ad Henricum, Conradi imperatoris filium*, quotes the Latin proverb *Ne quid nimis*, a saying to be found in the works of Terence, Cicero, and Seneca.¹³ The same proverb is also quoted by Thancmar of Hildesheim in his biography of Bishop Bernward of Hildesheim.¹⁴ Although the historical Rome presents the picture of political confusion around the turn of the first millennium, the image of the ideal Rome, on the basis of direct and indirect knowledge of the ancient Latin sources, had always been fascinating in the minds of the medieval authors.¹⁵ In the light of relevant scholarship, this paper offers a discussion of how the *Institutio* of King Stephen of Hungary exploited the Latin classics in order to adapt the medieval Rome idea of the Carolingian and Ottonian tradition.

Although the Hungarian *regnum* did not become vassal to the Ottonian *imperium*, it officially joined Latin, and not Greek, Christianity.¹⁶ Thus, the tenth-century Western political concepts of “Rome-based emperorship” and “imperial kingship” infiltrated the *Institutio* as well.¹⁷ Its rhetorical devices featuring the contemporary Rome idea can be clearly seen in several passages of extraordinary importance. Playing with the etymology of the ancient Latin term *augustus*, Chapter Two On the Reverence for the Clerical Order says:

¹² See *M. Hélin*, Recherche des sources et tradition littéraire chez les écrivains latins du moyen âge. In: *Mélanges Joseph de Ghellinck S.J.*, vol. 2 (Gembloux 1951), p. 411; *O. Zwierlein*, Karolus Magnus – alter Aeneas. In: *Literatur und Sprache im europäischen Mittelalter: Festschrift für Karl Langosch zum 70. Geburtstag*, ed. *A. Önnarfors–J. Rathofer–F. Wagner*. Darmstadt 1973, pp. 44–52; *P. Godman*, Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry. Oxford 1987, pp. 86–91.

¹³ *Wipo*, *Proverbia ad Henricum, Conradi imperatoris filium*. In: *Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis*, ed. *J. A. Fabricius*, vol. 1 (Hamburg 1734), p. 1267: *Proverbium ‘Ne quid nimis’ laudatur in primis...*

¹⁴ *Thancmar of Hildesheim*, *Vita Bernwardi episcopi Hildesheimensis*. In: *Monumenta Germaniae historica: Scriptorum*, ed. *G. Pertz*, vol. 4 (Hanover 1841), p. 759: *Adeptus itaque pontificatum, quanta continencia iuvenile corpus ad virtutum culmen coegerit, dici non potest, modum in cunctis agendis praecipue amplectens, iuxta illud viri sapientis: ‘Ne quid nimis.’* See Terence, *Andria* 61. See also Servius, *In Verg. Aen.* 10.861.

¹⁵ See *U.-R. Blumenthal*, History and Tradition in Eleventh-Century Rome. *Catholic Historical Review* 79 (1993) pp. 185–96.

¹⁶ See *M. Sággy*, La christianisation de la Hongrie. In: *Gerbert l’Européen*, ed. *N. Charbonnel–J.-E. Jung*. Aurillac 1997, pp. 257–8; *H. Wolfram*, Die ungarische Politik Konrads II. In: ... The Man of Many Devices, Who Wandered Full Many Ways...: *Festschrift in Honor of János M. Bak*, ed. *B. Nagy–M. Sebők*. Budapest 1999, 460–9.

¹⁷ See *J. Canning*, *A History of Medieval Political Thought 300–1450*. London–New York 1996, pp. 74–81.

Thus, my son, you must watch with vigilant care, day by day, that the church should obtain growth rather than suffer loss. That is why at first kings were called *augusti*, because they *augmented* the church. This you, too, should do, so that your crown may be more famous, and your life happier and longer.¹⁸

The phrase *quam destrimentum patiat*, “rather than suffer loss,” figures many times in the works of such Roman authors as Caesar, Cicero, Livy, Sallust, Seneca, Tacitus, and in the legal corpus of Justinian as well.¹⁹ The *augustus* etymology is also exploited in Chapter Four On Honoring Magnates and Warriors, where the author speaks of the *augmentatores marciarum*, the “expanders of the kingdom.”²⁰ Nevertheless, the application of the term *augustus* to the ideal king is supplemented in the *Institutio* with the royal image from the Old Testament. Speaking of the devotion of the kings in the Old Testament, Chapter Nine On the Observance of Prayer declares:

This prayer was used by the ancient kings and you, too, ought to use the same so that God may deign to cancel all your sins and that you may be seen by all as an invincible king.²¹

The entire Chapter Six On the Reception and Fostering of Guests runs as follows:

Guests and newcomers bring so much profit that they can stand properly in sixth place in the regal dignity. For the Roman Empire waxed in the beginning and the Roman kings became lofty and glorious because many noble and wise men came to them from different regions. Rome would still be servile had the sons of Aeneas not made her free. Just as guests arrive from diverse regions and areas, so, too, do they bring diverse languages and customs, diverse teachings and tools with them which all adorn the kingdoms, bring praise to the court, and deter outsiders from arrogance. For infirm and weak is the kingdom of one language and one custom. Therefore, I command you, my son, to nourish them in good will and retain them with integrity, so that they stay with you rather than live elsewhere. But if you wish to destroy what I have built and dissi-

¹⁸ SRH 2, 622: *Ac per hoc fili mi florente studio debes invigilare in sancta ecclesia de die in diem, ut potius augmentum capiat, quam destrimentum patiat. Unde quidem in primis reges augusti dicebantur, quia augebant ecclesiam. Hoc et tu facias, ut tua corona laudabilior et vita beatior ac prolixior habeatur.* Translated by Bak and Sweeney, p. 101. See also J. Strothmann, Caesar und Augustus im Mittelalter: Zwei komplementäre Bilder des Herrschers in der staufischen Kaiseridee. In: *Tradita et Inventa: Beiträge zur Rezeption der Antike*, ed. M. Baumbach. Heidelberg 2000, pp. 59–72.

¹⁹ Caesar, *Bell. civ.* 1.5, 1.7, 3.46, Cicero, *In Cat.* 1, *Pro Milone* 70, Livy, *Ab urbe cond.* 3.4.9, 6.19.3, 28.44.10, Sallust, *De coni. Cat.* 29.2, Seneca, *Ep. mor.* 71.9, Tacitus, *Ann.* 4.19, Justinian, *Dig.* 11.7.12.1, 19.2.45.1, 21.1.23.8, 42.8.25.6.

²⁰ SRH 2, 623. Translated by Bak and Sweeney, 102.

²¹ SRH 2, 627: *hac quidem oratione antiqui utebantur reges, tu quoque hac eadem utere, ut deus cuncta vitia a te auferre dignetur, ut invictissimus rex a cunctis nomineris.* Translated by Bak and Sweeney, 105.

pate what I have gathered, your realm will, beyond doubt, suffer great loss. To avoid that, augment the kingdom every day so that your crown may be seen by men as august.²²

The expression *Romanum crevit imperium*, “the Roman Empire waxed,” echoes the wording of Livy: *crevit imperium Romanum*.²³ It is interesting to note, on the other hand, that the term *Eneades* are used by classical Latin poets, Lucretius, Ovid, Vergil, and also by Servius, rather than by prose authors.²⁴ The use of the adjectives *imbecille et fragile*, “infirm and weak,” resembles a passage in Cicero: *imbecillitatem fragilitatemque*...²⁵ The advice, *auge regnum*, “augment the kingdom,” also mirrors the vocabulary of Livy, Seneca, and Tacitus.²⁶ The idea of the advantages of a nation of mixed origin can be found at

²² SRH 2, 624–5: *In hospitibus et adventitiis viris tanta inest utilitas, ut digne sexto in loco regalis dignitatis possit haberi. Inde enim primis Romanum crevit imperium, Romanique reges sublimati fuerunt et gloriosi, quod multi nobiles et sapientes ex diversis illo confluebant partibus. Roma vero usque hodie esset ancilla, nisi Eneades fecissent illam liberam. Sicut enim ex diversis partibus et provinciis veniunt hospites, ita diversas linguas et consuetudines, diversaque documenta et arma secum ducunt, que omnia regna ornant et magnificant aulam et perterrinant exterorum arrogantiam. Nam unius lingue uniusque moris regnum imbecille et fragile est. Propterea iubeo te fili mi, ut bona voluntate illos nutrias, et honeste teneas, ut tecum libentius degant, quam alicubi habitent. Si enim tu destruere, quod ego edificavi, aut dissipare quod congregavi studueris, sine dubio maximum detrimentum tuum patietur regnum. Quod ne fiat, tuum quotidie auge regnum, ut tua corona ab hominibus habeatur augusta.* Translated by Bak and Sweeney, 103. See also E. Mályusz, A középkori magyar nemzetiségi politika, 1. (The Medieval Hungarian National Policy, 1.). Századok 73 (1939) p. 269; K. Guoth, Egy forrás két történetiszemlélet tükrében (A Source Reflected in Two Historical Theories). Századok 76 (1942) p. 56; J. Deér, A szentistváni Intelmek kérdéséhez (On the Problem of the *Institutio* of Saint Stephen). Századok 76 (1942) pp. 449–50; J. Balogh, «... unius linguae uniusque moris regnum imbecille et fragile est.» Riflessioni sugli Ammonimenti di Santo Stefano, primo re d’Ungheria. Corvina 7 (1944) pp. 46–54; E. Fügedi, Das mittelalterliche Königreich Ungarn als Gastland. In: Die deutsche Ostsiedlung des Mittelalters als Problem der europäischen Geschichte, ed. W. Schlesinger. Sigma-ringen 1975, pp. 471–507; J. M. Bak, Az Intelmek «vendégei» (The «Guests» of the *Institutio*). Világosság 29 (1988) pp. 556–8; ‘Linguistic Pluralism’ in Medieval Hungary. In: The Culture of Christendom: Essays in Medieval History in Commemoration of Denis L.T. Bethell, ed. M. A. Meyer. London–Rio Grande, OH 1993, pp. 269–70; E. Fügedi–J. M. Bak, Fremde Ritter im mittelalterlichen Ungarn. Quaestiones Medii Aevi Novae 3 (1998) pp. 3–17; L. Havas, À propos des sources de la première théorie d’état en Hongrie (L’*Admonition* de Saint Étienne à son fils, Émeric). ACD 33 (1997) pp. 181–2.

²³ Livy, *Ab urbe cond.* 4.3.13.

²⁴ Lucretius, *De rer. nat.* 1.1, Ovid, *Met.* 15.682, 15.695, *Fasti* 1.717, Vergil, *Aen.* 1.565, 7.284, 7.334, Servius, *In Vergilii Aen.* 1.157, 8.648. See also T. Kardos, Középkori kultúra, középkori költészet: A magyar irodalom keletkezése (Medieval Culture, Medieval Poetry: The Origins of Hungarian Literature). Budapest 1941, pp. 54–5.

²⁵ Cicero, *Tusc. disp.* 5.1.3: *humani generis imbecillitatem fragilitatemque extimescere.*

²⁶ Livy, *Ab urbe cond.* 1.35.6, 2.6.2, 31.11.12, 38.48.4, 39.28.10, Seneca, *Apoc.* 2.1, Tacitus, *Hist.* 5.9, *Ann.* 12.29.

the beginning of Livy's *Ab urbe condita*.²⁷ The sketchy overview on the origins of ancient Rome provided by the *Institutio* matches the description in the *De coniuratione Catilinae* of Sallust.²⁸ These parallels are not direct quotations but they help to define the role of the Latin classics in the so-called *laus Romae* motif in the *Institutio*. It is possible that Sallust served as the source of the author's historical knowledge. The popularity of Sallust's works had already been attested by ancient Roman authors.²⁹ Sallust's medieval appreciation, however, was more firmly based on the authority of the Church Fathers than that of the ancient pagan writers; consequently, the influence of the Roman authors is indirect from this point of view. Saint Jerome calls Sallust *dissertissimus*.³⁰ According to Saint Augustine, Sallust is *nobilitate veritatis historicus*.³¹ In the opinion of Isidore of Seville: *Sallustius autem auctor certissimus*.³² The best Sallust manuscripts, including some popular excerpts from his works, survive from the ninth to twelfth centuries.³³ Both Sallust and Livy display Aeneas in

²⁷ Livy, *Ab urbe cond.* 1.1.9: *Inde foedus ictum inter duces, inter exercitus salutationem factam; Aeneam apud Latinum fuisse in hospitio; ibi Latinum apud penates deos domesticum publico adiunxisse foedus, filia Aeneae in matrimonium data*. See also L.D. Reynolds, Livy. In: Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics. (Note 11) pp. 205–14; V. von Büren, Livy's Roman History in the Eleventh-Century Catalogue from Cluny: The Transmission of the First and Third Decades. In: Medieval Manuscripts of the Latin Classics. Production and Use, ed. Cl. A. Chavannes-Mazal–M. M. Smith. Los Altos Hills, CA–London 1996) pp. 57–74.

²⁸ Sallust, *De coni.* Cat. 6.1–2: *Urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur, cumque eis Aborigines, genus hominum agreste, sine legibus, sine imperio, liberum atque solutum. Hi postquam in una moenia convenere, dispari genere, dissimili lingua, alii alio more viventes, incredibile memoratu est quam facile coaluerint; ita brevi multitudo dispersa atque vaga concordia civitas facta erat*. See also D. Earl, The Moral and Political Tradition of Rome. London 1967, pp. 11–43.

²⁹ See Martial 14.191, Tacitus, *Ann.* 3.30, Vell. Paterculus 2.36, Quintilian, *Inst. orat.* 10.1.101, 10.2.17.

³⁰ Saint Jerome, *Epist.* 132.6.

³¹ Saint Augustine, *De civ.* 1.5. See also 2.21: *quando ergo res publica Romana talis erat, qualem illam describit Sallustius, non iam pessima ac flagitiosissima, sicut ipse ait, sed omnino nulla erat secundum istam rationem, quam disputatio de re publica inter magnos eius tum principes habita patefecit*. See M. Grabmann, Der Einfluss des heiligen Augustinus auf die Verwertung und Bewertung der Antike im Mittelalter. In: Mittelalterliche Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, vol. 2 (Munich 1936), pp. 1–24; A. Kurfess, Der Historiker Sallust in Augustins Gottesstaat: Eine zeitgemässe Betrachtung. Theologische Quartalschrift 118 (1937) pp. 341–56; M. Pavan, Agostino emulo di Sallustio. Studi Romani 8 (1960) pp. 637–46; H. Hagendahl, Zu Augustins Beurteilung von Rom in De civitate Dei. WS 79 (1966) pp. 509–16.

³² Isidore of Seville, *Etym.* 13.21.10. See P. Lehmann, Reste und Spuren antiker Gelehrsamkeit in mittelalterlichen Texten. Philologus 83 (1927) p. 195.

³³ See J. E. Sandys, A History of Classical Scholarship, vol. 1 (New York 1958), pp. 658–9; B. Smalley, Sallust in the Middle Ages. In: Classical Influences on European Culture a.d. 500–1500, ed. R. R. Bolgar. Cambridge 1971, pp. 165–75; R. M. Stein, Sallust for his Readers 410–

their descriptions about the beginnings of ancient Rome but the most influential element in the tradition connecting Aeneas to the early history of Rome was probably that of Vergil's *Aeneis*. In this epic, the Trojan origin plays a key role and the mixture of Trojans and Latins serves as the starting point of the glorious history of the Roman Empire.³⁴

The *Institutio* also uses terms from Roman antiquity such as *tribunal* and *senator*. Chapter Seven On the Importance of the Council declares that “the council claims the seventh place on the tribune of kings” – *in tribunalibus regum*.³⁵ The same chapter calls the royal counselors *senatores*:

Therefore, my son, do not keep council with or take counsel from the young and less wise, but from elders (*senatores*) to whom this matter is suited because of their age and wisdom.

And again:

Therefore, everyone ought to busy himself in matters suitable to his age; the young in arms, the old (*senatores*) in council.³⁶

From the point of view of the medieval Rome idea, however, one of the most important parts of the *Institutio* is Chapter Eight On Sons Following their Elders because it reflects the ancient Roman topos of the *mos maiorum*. It reads as follows:

Following the dictates of one's betters takes the eighth place in the royal dignity. I know that the greatest royal ornament is to follow royal predecessors and to imitate honorable parents. He who scorns the laws of paternal predecessors will also neglect divine commands. For fathers are fa-

1550. A Study in the Formation of the Classical Tradition. Dissertation Abstracts International A: Humanities and Social Sciences 38 (1977) p. 2769, *L.D. Reynolds*, Sallust. In: Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics. (Note 11) pp. 341–9. See also *R. Latouche*, Un imitateur de Salluste au Xe siècle: L'historien Richer. *Annales de l'Université de Grenoble, Section Lettres-Droit* 6 (1929) pp. 289–305; *G. J. Power*, Richer's Utilization of his Sources. *HSCPh* 65 (1961) pp. 367–9.

³⁴ Vergil, *Aen.* 12.819–28: *Illud te, nulla fati quod lege tenetur, / pro Latio obtestor, pro maiestate tuorum:/ cum iam conubiis pacem felicibus, esto, / component, cum iam leges et foedere iungent, / ne vetus indigenas nomen mutare Latinos / neu Troas fieri iubeas Teucrosque vocari/ aut vocem mutare viros aut vertere vestem. / Sit Latium, sint Albani per saecula reges,/ sit Romana potens Italia virtute propago; / occidit, occideritque sinas cum nomine Troia.* See also *D. Comparetti*, *Virgilio nel medio evo*, vol. 1 (Florence 1955), pp. 203–23.

³⁵ SRH 2, 625: *In tribunalibus regum consilium sibi septimum locum vindicat.* Transl. by *Bak and Sweeney*, 103.

³⁶ *Idcirco fili mi cum iuvenibus et minus sapientibus noli consiliari, aut de illis consilium querere, sed a senatoribus, quibus illud negotium propter etatem et sapientiam sit aptum.– Ac per hoc quicquid negotii unicuique conveniat etati, in hoc se exerceat, scilicet iuvenes in armis, senatores in consiliis.* Transl. by *Bak and Sweeney*, 103–4. See also *Daniel* 6.8.

thers in order to nourish their sons, and sons are sons in order to obey their parents. He who opposes his father is an enemy of God, because all who are disobedient oppose God. And the spirit of disobedience disperses the flowers of the crown. Disobedience is a plague on the entire kingdom. Therefore, my son, always keep in mind my edicts, that is, those of your father, so that your fortune may everywhere be guided by royal reins. And follow, without the fetters of any doubt, my customs which you see to conform with the royal dignity. For it will be hard to retain a kingdom in this region unless you imitate the customs of the kings who ruled before you. What Greek would rule Latins in Greek ways, and what Latin Greeks with Latin customs? None. Therefore, follow my customs so that you may be great among your people and praised by others.³⁷

The expression *honestos imitari parentes*, “to imitate honorable parents,” recalls the formulae in the works of the Elder Seneca, Pliny, Servius, and Quintilian.³⁸ The term *decreta patrum*, “the laws of paternal predecessors,” can also be found in Livy, Tacitus, Sueton (where *patres* usually stand for *senatores*), and the legal corpus of Justinian.³⁹ The formula *Grecis moribus*, “Greek ways,” figures in Cicero, Livy, Sueton, Petronius, and Servius.⁴⁰ The eighth chapter of the *Institutio* also echoes the *mos maiorum* topos which governs the speech delivered by Caesar to the Roman Senate, as it is reported in the *De coniuratione Catilinae* of Sallust.⁴¹

The interpretation of the Greek versus Latin opposition in the *Institutio*, on

³⁷ SRH 2, 626: *Executio maiorum in regali dignitate octavum possidet locum. Regale ornamentum scio esse maximum antecessores sequi reges et honestos imitari parentes. Qui enim antecessorum decreta spernit patrum, nec divinas procurat leges. Patres enim idcirco sunt patres, ut nutrant filios, ideoque filii sunt, ut obedient parentibus. Qui patri suo resistit, inimicus dei consistit. Omnes enim inobedientes deo sunt resistentes. Spiritus quidem inobedientie dispergit flores corone. Inobedientia enim totius est regni pestilentia. Propterea filii karissime, edicta patris tui, scilicet mei semper tibi sint promptuosa, ut prosperitas tua ubique regalibus dirigatur habeas. Mores quidem meos, quos regali vides convenire dignitati, sine vinculo totius ambiguitatis sequere. Grave enim tibi est huius climatis tenere regnum, nisi imitator consuetudinis ante regnantium extiteris regum. Quis Grecus regeret Latinos Grecis moribus, aut quis Latinus regeret Grecos Latinis moribus? Nullus. Idcirco consuetudines sequere meas, ut inter tuos habeas precipuus et inter alienos laudabilis.* Transl. by Bak and Sweeney, 104.

³⁸ Seneca the Elder, *Contr.* 7.6.1, Pliny, *Ep.* 4.23.4, Servius, *In Vergilii Aen.* 9.298, Quintilian, *Inst. orat.* 11.1.85.

³⁹ Livy, *Ab urbe cond.* 30.2.6, 33.37.10, 37.58.4, 38.51.4, 39.42.3, Tacitus, *Ann.* 1.10, 2.43, 3.51, Sueton, *Caes.* 16.1, *Aug.* 44.1, *Tib.* 71.1, *Claud.* 25.1, Justinian, *Dig.* 50.1.17.1. On Justinian, see W. P. Müller, The Recovery of Justinian’s Digest in the Middle Ages. *Bulletin of Medieval Canon Law* 20 (1990) 1–29.

⁴⁰ Cicero, *In Ver.* 2.1.66, Livy, *Ab urbe cond.* 10.47.3, Sueton, *Nero* 12.3, Petronius, *Sat.* 111.2, Servius, *In Vergilii Aen.* 2.247, 3.691, 11.213, 12.170.

⁴¹ Sallust, *De coni. Cat.* 51.37–8: *Maiores nostri, patres conscripti, neque consili neque audaciae umquam eguere, neque illis superbia obstat quo minus aliena instituta, si modo proba erant, imitarentur. Arma atque tela militaria ab Samnitibus, insignia magistratuum ab Tuscis pleraque sumpserunt. Postremo quod ubique apud socios aut hostis idoneum videbatur, cum summo studio domi exsequebantur; imitari quam invadere bonis malebant.*

the other hand, is twofold. It might refer to the ancient Roman concepts of *populus*, *gens*, and *natio*, but also to recent, that is, late tenth- and early eleventh-century Italian politics as well.⁴² Although not entirely independent from the ancient Roman concepts, the latter explanation seems more feasible since the passage can be interpreted as a reference to the Greek and Roman policy of the Ottonian emperors. In this context, therefore, the term “Greek” means Byzantine – as opposed to “Latin,” that is, Roman.⁴³ The terms “Greek” and “Latin,” Byzantine and Roman, however, were not totally antagonistic antitheses at that time. In 972, when he married the Byzantine Theophanu in Rome, Emperor Otto II issued a charter in favor of his wife, niece of the Byzantine emperor. In this, he calls Rome “the greatest city of Romulus,” *maxima Ro-mulea urbe*.⁴⁴ Another relevant source is the so-called *Versus Scoti cuiusdam de alphabeto*, preserved in eleventh-century manuscripts, which asserts the symbolic marriage of Greek and Roman culture: “In the time of Augustus, the flourishing

⁴² See B. Zientara, *Populus – gens – natio: Z zagadnień wczesnosredniowiecznej terminologii etnicznej* (*Populus – gens – natio: On the Problem of Early Medieval Ethnic Terminology*). In: *Cultus et cognitio: Studia z dziejów sredniowiecznej kultury* (*Cultus et cognitio. Studies on the History of Medieval Culture*), ed. St. K. Kuczynski. Warsaw 1976, pp. 673–82; J. Szűcs, *Zwei Fragmenten, 2., Zu den Begriffen populus, gens und natio im frühmittelalterlichen Ungarn* (11.–13. Jh.). *East Central Europe* 20–23 (1993–1996) pp. 75–90.

⁴³ See J. Balogh, ‘Nemzet’ és ‘nemzetköziség’ Szent István intelmeiben (‘Nation’ and ‘Internationality’ in the *Institutio* of Saint Stephen). *Irodalomtörténeti Közlemények* 37 (1927) p. 9; *The Political Testament of St. Stephen, King of Hungary*. *Hungarian Quarterly* 4 (1938) p. 396.

⁴⁴ Th. von Sickel, ed., *Monumenta Germaniae historica: Diplomata regum et imperatorum Germaniae*, vol. 2.1, *Ottonis II. diplomata* (Hanover 1888), pp. 28–30: *Unde et ego Otto superno numine imperator augustus, domino gratissima sua mihi suffragante clementia, consultu magni et sanctissimi ac serenissimi genitoris nostri Ottonis piissimi imperatoris augusti dei que et sancte aeclesie imperii quoque nostri fidelium, Theophanu, Iohannis Constantinopolitani imperatoris neptim clarissimam, in maxima Romulea urbe, sancto summoque principe beato Petro apostolo votis nostris favente domnique Iohannis sanctissimi et universalis papae tertii decimi benedictione prosequente, in copulam legitimi matrimonii consortiumque imperii despondere ac fausto et felici auspicio Christo propitiante coniugem decrevi assumere*. See also W. Messerer, *Antike und Byzanz in der ottonischen Bildkunst*. *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo* 22 (1975) pp. 837–64; B. Hamilton, *The City of Rome and the Eastern Churches in the Tenth Century*. In: *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900–1300)*. London 1979, I. pp. 5–26; W. Berschin, *Griechisch-lateinisches Mittelalter: Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*. Bern–Munich 1980, pp. 222–6; K. Leyser, *Theophanu divina gratia imperatrix augusta: Western and Eastern Emperorship in the Later Tenth Century*. In: *The Empress Theophano: Byzantium and the West at the Turn of the First Millennium*, ed. A. Davids. Cambridge 1995, pp. 1–27; R. McKitterick, *Ottonian Intellectual Culture in the Tenth Century and the Role of Theophanu*. In: *The Frankish Kings and Culture in the Middle Ages*. Aldershot 1995, XIII. pp. 53–74; J. Irmscher, *Otto III. und Byzanz*. In: *Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert*, ed. E. Konstantinou. Cologne–Weimar–Vienna 1997, pp. 207–29.

Roman experience took me from the Greek artists with excellent works...⁴⁵ The mixed heritage of Greeks and Latins appears not only in the *Institutio* in early eleventh-century Hungary but also in material evidence: the traces of both Byzantine and Western art can be detected in King Stephen's sarcophagus in Székesfehérvár; its models have been identified with art objects from Constantinople as well as from Aachen.⁴⁶ On the other hand, the relevant passage of the *Institutio* does not represent a harmonious relation between Greek and Latin customs: "What Greek would rule Latins in Greek ways, and what Latin Greeks with Latin customs? None." In 984, referring to the origin of Otto III, son of Otto II and the Byzantine Theophanu, Gerbert of Aurillac wrote the following in a letter composed in the name of Adalbero of Reims to Egbert of Trier: "Just because he is Greek, as you say, do you want to appoint a regent in the Greek way (*more Graecorum*)?"⁴⁷ In fact, the *Institutio* also reflects the lack of mutual confidence between Greeks and Latins. This tension is expressed in the work of Landulf, the chronicler of Milan, who reports on the suspicious Greek bishops who visited Milan around 1000.⁴⁸ Due to similar political confusions in late tenth-century Rome, the imperial *Rompolitik* may not have been as idealistic as it was sometimes characterized.⁴⁹ The imperial policy of Otto III, for instance, was not only looking toward Rome but also toward Aachen.⁵⁰

The idea of an imaginary Roman world power, however, did not always interfere with actual politics in the Middle Ages. The meaning of Vergil's slo-

⁴⁵ J. Klein, Zu den versus Scoti cuiusdam de alphabeto. RhM 31 (1876) p. 468: *Sumpsit ab artigraphis Augusti tempore Graecis / Me florens studiis Romana peritia claris...*

⁴⁶ See J. Deér, Aachen und die Herrschersitze der Arpaden. Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 79 (1971) pp. 1–56; Th. von Bogyay, Über den Stuhlweissenburger Sarkophag des hl. Stephan. Ungarn-Jahrbuch 4 (1972) pp. 9–26; S. Tóth, A székesfehérvári szarkofág és köre (The Sarcophagus of Székesfehérvár and its Circle). In: Pannonia regia: Művészet a Dunántúlon (Pannonia regia: Art in the Transdanubian Region), ed. Á. Mikó–I. Takács. Budapest 1994, pp. 82–6.

⁴⁷ F.-R. Erkens, ... *more Graecorum conregnantem instituere vultis*? Zur Legitimation der Regentschaft Heinrichs des Zänkers im Thronstreit von 984. Frühmittelalterliche Studien 27 (1993) p. 283. See also G. A. Bezzola, Das ottonische Kaisertum in der französischen Geschichtsschreibung des 10. und beginnenden 11. Jahrhunderts. Graz–Cologne 1956, pp. 65–104.

⁴⁸ Landulf, Mediolanensis historiae libri quatuor. In: Rerum Italicarum scriptores, ed. A. Cutolo, vol. 4.2 (Bologna 1942), p. 53.

⁴⁹ See F. Schneider, Rom und Romgedanke im Mittelalter. Die geistigen Grundlagen der Renaissance. Cologne–Graz 1959, pp. 179–203.

⁵⁰ See L. Falkenstein, Otto III. und Aachen. Hanover 1998; K. Görich, Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen: Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung. In: Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen, ed. G. Althoff–E. Schubert. Sigmaringen 1998, pp. 381–430.

gan, *tu regere imperio populos, Romane, memento*, had perhaps never been as obvious as it seemed in the eyes of the late tenth- and early eleventh-century authors.⁵¹ During the centuries, however, the term *Romanus* had gone through a semantic shift: he was not the legionary of the ancient pagan Roman Empire, the *Roma antiqua*, any longer, but the citizen of the restored medieval Christian Rome, the *Roma nova*. Nevertheless, influenced by imperial propaganda rather than that of papal Rome, the *Institutio* presents an ideal image of the pagan *Roma antiqua* without staging its medieval reincarnation, the *Roma nova* of the vicars of Christ. Surprisingly enough, the Christian Rome has no place in King Stephen's *Institutio*.⁵² It is all the more striking because the idea of Christian Rome, relying considerably on pagan antecedents, had already existed – one of the representatives of its peak was Peter Damiani in the mid-eleventh century.⁵³ On the other hand, the political aspects of the idea of the new Rome implied the theories of the *translatio imperii* and the *renovatio imperii Romanorum*. One of the classical Latin models of the idea of the *translatio imperii* can be found again in Sallust's *De coniuratione Catilinae*.⁵⁴ In connection with these

⁵¹ Vergil, *Aen.* 6.847–53: *Excudent alii spirantia mollius aera / (credo equidem), vivos ducunt de marmore vultus; / orabunt causas melius, caelique meatus / describent radio et surgentia sidera dicent: / tu regere imperio populos, Romane, memento, / (hae tibi erunt artes) pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos*. See also Van Johnson, *Excudent Alii*. *Classical Weekly* 38 (1945) 95–6.

⁵² See E. Ivánka, «Sacrum Imperium» és «Rex Christianus»: A középkor politikai világgépének szakrális háttere («Sacrum Imperium» and «Rex Christiansu»: the Sacral Background of the Political Ideas in the Middle Ages). *Theologia* 7 (1940) pp. 37–46; E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, NJ 1957, pp. 82–3; E. Gössmann, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: Eine geschichtliche Standortbestimmung*. Munich–Paderborn–Vienna 1974, pp. 39–47. See also F. Luttor, *Santo Stefano e Roma. Studi e Documenti Italo-Ungheresi della R. Accademia d'Ungheria di Roma* 2 (1937) pp. 22–41; Z. J. Kosztolnyik, *The Relations of Four Eleventh-Century Hungarian Kings with Rome in the Light of Papal Letters*. *Church History* 46 (1977) 33–6; J. Gerics–E. Ladányi, *A Szentszék és a magyar állam a 11. században (The Holy See and the Hungarian State in the Eleventh Century)*. In: *Magyarország és a Szentszék kapcsolatának ezer éve (Thousand Years of the Relation between Hungary and the Holy See)*, ed. I. Zombori. Budapest 1996, pp. 9–20.

⁵³ See P. Damiani, *Passio sanctarum virginum Florae et Lucillae*. In: *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, ed. J.-P. Migne, vol. 144 (Paris 1853), col. 1026: *Urbem Romam universas urbes omni nobilitatis genere praecessisse, et caput orbis fuisse manifestum est. Si enim ante Christi Domini nativitatem consideres, Romanos invenis rerum dominos; sin post, per B. Petri sedem caput orbis effectam vides; si viros qui provenerant in ea, mente revolvās, consilio cautos, strenuos armis, fortitudine summos, praestantes iustitia, moderatos in rebus omnibus comprobabis. Unum quod ante Christum defuerat, fidei scilicet pietas, per Petrum illata, urbem, quae eatenus in caeteris caeteras superaverat, nobilitavit adeo, ut in hoc etiam caeteras antecedit*.

⁵⁴ Sallust, *De coni. Cat.* 2.6: *Ita imperium semper ad optimum quemque a minus bono transfertur*. See K. Heldmann, *Sallust über die römische Weltherrschaft: Ein Geschichtsmodell im Catilina und seine Tradition in der hellenistischen Historiographie*. Stuttgart 1993, pp. 15–26.

theories of the rebirth of Rome, the concepts of a Carolingian renaissance and a twelfth-century renaissance have already been very well established in modern historiography. Between these two renaissances, there was the so-called Ottonian Renaissance, named after the Ottonian emperors, especially Emperor Otto III who seemed to have restored the Roman Empire in the eyes of some contemporary witnesses.⁵⁵ The role of the theory of the rebirth of Rome in these models raises the issue of applying the available information on ancient Roman history also to the concepts of *regnum* and *regalis dignitas* around the year 1000. Viewed in a broader context of the products and slogans of the medieval crafting of history like the *translatio imperii*, the *renovatio imperii Romanorum*, the *Roma caput mundi*, and the *laus Romae*, the Rome idea of the *Institutio* suggests that the references to ancient Roman history, parallel to biblical images, served as the justification of political authority.⁵⁶ Nevertheless, as Karl F. Morrison put it,

⁵⁵ See R. S. Lopez, Still Another Renaissance? *American Historical Review* 57 (1951) 11–21; G. W. Trompf, The Concept of the Carolingian Renaissance. *Journal of the History of Ideas* 34 (1973) pp. 3–26; R. L. Benson–G. Constable–C. D. Lanham, ed., *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*. Toronto 1991.

⁵⁶ See J. Balogh, A magyar királyság megalapításának világpolitikai háttere” (The World Political Background of the Foundation of the Kingdom of Hungary). *Századok* 66 (1932) pp. 152–68; J. Deér, Die Entstehung des ungarischen Königtums. *Archivum Europae Centro-Orientalis* 8 (1942) pp. 52–148. See also E. Barker, The Conception of Empire. In: *The Legacy of Rome*, ed. C. Bailey. Oxford 1923, pp. 45–89; P. E. Schramm, Kaiser, Rom und Renovatio: Studien zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit. Leipzig 1929; F. Lerner, review of Kaiser, Rom und Renovatio ... *Gnomon* 8 (1932) pp. 556–8; W. S. Heckscher, Relics of Pagan Antiquity in Medieval Settings. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1 (1937–1938) pp. 206–9; E. K. Rand, *The Building of Eternal Rome*. Cambridge, MA 1943, pp. 236–7, 243–7, 260–2; W. Hammer, The Concept of the New or Second Rome in the Middle Ages. *Speculum* 19 (1944) pp. 50–62; E. M. Sanford, The Survival of the Roman Empire. *Classical Weekly* 41 (1947) pp. 52–6; E. Anagnine, Il concetto di rinascita attraverso il medio evo (V–Xo sec.). Milan–Naples 1958; W. Goetz, *Translatio Imperii: Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit*. Tübingen 1958; R. Newald, *Nachleben des antiken Geistes im Abendland bis zum Beginn des Humanismus: Eine Übersicht*. Tübingen 1960, pp. 168–82; W. Mohr, *Die karolingische Reichsidee*. Münster 1962; J. Benzinger, *Invectiva in Romam: Romkritik im Mittelalter vom 9. bis zum 12. Jahrhundert*. Lübeck–Hamburg 1968, pp. 33–45; R. Folz, *The Concept of Empire in Western Europe from the Fifth to the Fourteenth Century*. London 1969, pp. 61–74; J. M. Bak, *Medieval Symbolology of the State: Percy E. Schramm’s Contribution*. *Viator* 4 (1973) pp. 33–63; L. Nees, A Tainted Mantle. Hercules and the Classical Tradition at the Carolingian Court. Philadelphia 1991, pp. 114–5; H. Fillitz, Reale und fiktive Insignien als Symbole kaiserlicher Romherrschaft. In: *Rom im hohen Mittelalter: Studien zu den Romvorstellungen und zur Rompolitik vom 10. bis zum 12. Jahrhundert*. Sigmaringen 1992, pp. 5–12; K. Görich, *Romanus Saxonicus et Italicus: Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie*. Sigmaringen 1993, pp. 267–74; D. A. Warner, Ideals in Action in the Reign of Otto III. *Journal of Medieval History* 25 (1999) pp. 1–18.

the identification of the Roman and the Ottonian Empires was not... generally taken for granted, even in the Ottonian chancery. Neither was universality or legal sacerdotalism an inevitable attribute of Ottonian government, least of all in dealings with Rome itself.⁵⁷

The Ottonian Empire had never become identical with Rome; therefore, the medieval Rome idea in the *Institutio* of King Stephen of Hungary can only partly be called Ottonian – it was just as well a product of the classical tradition. Due primarily to the Carolingian manuscript copy activity and classical scholarship, the direct and indirect knowledge of the Latin classics like Cicero, Sallust, Livy, and Vergil, read as standard inventories of prestigious historical precedents from the ancient Roman Kingdom, Republic, and Empire, contributed to the cult of a virtual Rome – a manipulated object of quasi-historical imagination.⁵⁸ It was one of the ways the tenth-century reception of classical antiquity, literary as well as political, contributed to the uses of the past in the Middle Ages.

⁵⁷ K. F. Morrison, *Tradition and Authority in the Western Church 300–1140*. Princeton, NJ 1969, p. 375. See also T. Reuter, 'The "Imperial Church System" of the Ottonian and Salian Rulers: A Reconsideration', *Journal of Ecclesiastical History* 33 (1982) pp. 347–74.

⁵⁸ On the importance of Florus in the composition of the *Institutio*, see L. Havas, "À propos des sources de la première théorie d'état en Hongrie..." (Note 22) pp. 181–7. See also P.K. Marshall, *Florus*. In: *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics...* (Note 11) pp. 164–6.

<i>ACTA CLASSICA UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 205–214.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

ERGÄNZUNGEN ZUR ABWECHSLUNG KOPULATIVER UND DISJUNKTIVER KONJUNKTIONEN*

VON ILONA M. NAGY

Im Gebrauch koordinierender Partikeln ist seit dem Spätlatein die Tendenz bekannt, dass zur Kennzeichnung kopulativer Verhältnisse neben kopulativen Konjunktionen oft auch ursprünglich disjunktive Konjunktionen (*vel*, *seu*, *sive*, *aut*) verwendet werden.¹ Dieser Prozess macht sich in erster Linie bei Autoren bemerkbar, deren Sprachgebrauch dem vulgären näher steht. Vor allem der kopulative Gebrauch der Konjunktion *vel* wird im Spätlatein derart allgemein, dass die ursprüngliche disjunktive Verwendung bei manchen Autoren ganz aufgegeben wird. Im Spätlatein betrachtet *Löfstedt* diese Tendenz schon als Regel: „[...] [wir] können [...] also die wichtige Regel aufstellen, dass im Spätlatein (und zwar am häufigsten bei mehr vulgären Schriftstellern) eine disjunktive Partikel statt einer kopulativen eintreten kann“.² Im mittelalterlichen Latein, dem im Grunde genommen die sprachlichen Gegebenheiten des Spätlateins als Ausgangspunkt dienen³, ist diese Tendenz ganz allgemein. Auch die Handbücher enthalten weder nach den sozialen Schichten des Sprachgebrauchs, noch nach Autoren Restriktionen, so schreibt zum Beispiel *Langosch*: „Zu den alten Konjunktionen für ‘und’ kamen *aut*, *vel* und *seu*, *sive*.“⁴ Ein gewisser Unterschied lässt sich aber auf dem Gebiet der Distribution der disjunktiven Konjunktionen in kopulativer Funktion feststellen. Das ausgezeichnete neue Nachschlagewerk der mittelalterlichen lateinischen Grammatik gibt nämlich die Konjunktion *vel* als von größter Häufigkeit an: „[...] das

* Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des OTKA-Projekts T 029146 geschrieben, mit der Unterstützung des Telegdi-Zsigmond-Stipendiums.– Das Problem wurde im spätmittelalterlichen Kirchenlatein und in den nationalsprachlichen Übersetzungen mit besonderer Rücksicht auf die Ungarischen ausgearbeitet.

¹ *J. B. Hofmann–A. Szantyr*, Lateinische Syntax und Stilistik. München 1964, S. 499–504.

² *E. Löfstedt*, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Oxford–Uppsala–Leipzig 1936, unveränderter ... Neudruck nach der Auflage von 1911, S. 198.

³ *E. Löfstedt*, Late Latin. Oslo 1959, S. 60.

⁴ *K. Langosch*, Lateinisches Mittelalter. Darmstadt 1963, S. 57.

eigentlich kopulative *vel* [wird] im MA sehr häufig kopulativ, anstelle von *et* ‘und’, verwendet [...]. Oft kommt auch so gebrauchtes *seu* (oder *sive*) vor, vielleicht etwas seltener *aut*.“⁵

Wie diese Tendenz sich verbreitet hat, welche Motivationen es dafür gegeben hat, bzw. ob dabei irgendwelche Regelmäßigkeiten festzustellen sind, dazu findet man in der Fachliteratur wenig Orientierung. Das Wesen des Phänomens in Bezug auf das Spätlatein hat Löfstedt⁶ im Allgemeinen in der Durchsetzung des nachlässigen Sprachgebrauchs gesehen, der seinerseits lässiges Denken widerspiegelt: „höchst wahrscheinlich, dass sie einfach auf eine gewisse Nachlässigkeit, auf weniger strenge Logik zurückzuführen ist“. Er hat auch auf deren natürlichen, im Wesentlichen in jeder Sprache vorhandenen, logischen Ausgangspunkt hingewiesen: „Und in der Tat wird man wohl in den meisten Sprachen in der alltäglichen Ausdrucksweise solche Fälle beobachten können, wo es für den Gedanken ziemlich gleichgültig ist, ob disjunktive oder kopulative Partikeln verwendet werden, dann aber auch solche, wo die ersteren in mehr ausgesprochenem Gegensatz zu den Regeln des höheren Stils auf das Gebiet der letzteren eindringen. Ob man also in manchen Fällen die Beziehung zwischen den aneinandergereihten Begriffen als eine kopulative Verbindung interpretiert oder als eine disjunktive, wo im gegebenen Kontext ein jedes Element, eventuell auch alle gleichzeitig wahr sein können (sog. nichtausschließende Disjunktivität), stellt in Bezug auf die Aussage keinen relevanten Unterschied dar, es geht da höchstens um Nuancen, zum Beispiel: ‘wer das gesehen und gehört hat’ = auf beide Weise wahrgenommen, ‘wer das gesehen oder gehört hat’ = man weiß nicht, welche Möglichkeit besteht, es ist egal, welche, oder ob auch beide. In solchen Fällen ist die Abwechslung der kopulativen und disjunktiven Konjunktionen im Grunde genommen möglich. Die Frage ist höchstens nur, bis zu welchem Grad das nicht verstehensstörend ist.

Die Tatsache, dass die disjunktiven Konjunktionen im mittelalterlichen Latein in solch auffälligem Maß in die Kennzeichnung kopulativer Verhältnisse eingedrungen sind, lässt darauf schließen, dass dabei wohl auch gewisse spezielle Faktoren mitgewirkt haben könnten, die diesen Prozess gefördert haben. Dieses Phänomen hat sich aber nicht als beständig erwiesen, was darauf hinweist, dass seine auslösenden Faktoren nicht immer wirksam waren. Das bis jetzt skizzierte Bild möchte ich jetzt durch Beobachtungen im Bereich der kirchenlateinischen Prosa des Mittelalters ergänzen, und auf einige Faktoren hinweisen, die die Häufigkeit der Abwechslung der kopulativen und disjunktiven Konjunktionen und dadurch, wenigstens gelegentlich, die Möglichkeit

⁵ P. Stotz, HLSMA 4, S. 413.

⁶ E. Löfstedt, *Peregrinatio*, S. 198ff.

einer kopulativen Interpretation der letzteren erhöht haben könnten. Meine Beispiele nehme ich von populären, in weitem Kreis bekannten spätmittelalterlichen Autoren und aus kirchlichen Texten (Predigten, Legenden der Heiligen, Überlegungen, Parabeln usw.), die als Grundlagen für die anfänglichen Übersetzungen in die ungarische Nationalsprache, aber bei anderen Völkern wohl genauso als Muster, gedient haben. Eine genauere Kenntnis des Lateins dieser Texte ist gerade aus dem Gesichtspunkt der Nationalsprachen von Interesse. Ihr Gebrauch der Konjunktionen zum Beispiel deswegen, weil in Bezug auf den mittelalterlichen Gebrauch der kopulativen und disjunktiven Konjunktionen auch die Fachliteratur der ungarischen und anderen Nationalsprachen auf bestimmte Störungen hinweist. (Detailliert s. weiter unten).

Die Abwechslung kopulativer und disjunktiver Konjunktionen in den untersuchten lateinischen Texten ist oft mit einem Überangebot an Synonymen verbunden. Besonders reich sind sie an zweigliedrigen Synonymverbindungen.⁷ Außerdem ist auch schon für die von den Autoren dieser Predigten, Legenden usw. verwendeten, erwähnten Quellen (z. B. Augustinus, Hrabanus) das von *Polheim* Formelreim genannte Phänomen charakteristisch. Das sind Konstruktionen, die „in der unmittelbaren Verbindung zweier synonymen, gleichlaufender oder entgegengesetzter Ausdrücke“⁸ bestehen, deren Glieder oft reimen, unter denen es aber auch welche ohne Reim gibt. Es gibt unter ihnen zahlreiche oft wiederkehrende, mehr oder weniger fest gewordene Fügungen der kirchlichen Sprache. In diesen Wortverbindungen sind in Bezug auf den Gebrauch der kopulativen und disjunktiven Konjunktionen einige spezielle Tendenzen zu beobachten.

In häufigen, zur festen Fügung gewordenen Verbindungen gleichlaufender Wörter ist die Bestrebung offensichtlich, die Abwechslung der kopulativen und disjunktiven Konjunktionen als Mittel zu verwenden, um Abwechslungsreichtum im Stil (*varietas sermonis*) zu erreichen. In diesen Fällen kann auch charakteristisch sein, dass die gleiche Wortverbindung in gleichem Kontext an einer nahen Textstelle wieder verwendet wird. Eine Variationsmöglichkeit bietet in solchen Fällen noch die Änderung der Wortstellung, die die Autoren auch nutzen. Am Beispiel des im spätmittelalterlichen Europa populären ungarischen Pelbárt⁹: *nil dignitatis et gratiae, quae est in sacramentis: semmy-*

⁷ M. Nagy, ACD 34–35 (1998–1999), S. 71–80.

⁸ K. Polheim, Die lateinische Reimprosa. Berlin 1953, 2. Aufl., S. 59.

⁹ Zu Pelbárt s. V. Kovács S. hrsg., Temesvári Pelbárt válogatott írásai [Gesammelte Schriften des P. v. T.]. Budapest 1982; Rozsondai M., Temesvári Pelbárt népszerűsége Európában [Pelbartus de Themeswar und seine Popularität in Europa]. Magyar Könyvszemle 100 (1984) S. 300–319; G. Adriányi, Pelbárt von Temesvár (ca. 1435–1504) und seine trinitarischen Predigtvorlagen. In: M. Böhne–H. Heinz hrsg., Im Gespräch mit dem dreieinen Gott. Düsseldorf 1985, S. 276–84.

nemev zentseg nynchen *es malazt* (CornK. 457)¹⁰, quidquid dignitatis *vel gratiae* in ... sacramento confertur *de hoc* plena fuit [sc. Beata Virgo]: valamynemev *meltosag auagy malazt* adatyk *ez fele meltosaggal es malaztal* tellyes volt azzonyonk maria (CornK. 455). Dass *dignitas + gratia* eine feste Fügung darstellen, spiegelt auch das Beispiel *nil dignitatis et gratiae* auch sprachlich wieder. Ob die Wortverbindung in affirmativer oder negierter Umgebung vorkommt, spielt in der Abwechslung kopulativer und disjunktiver Konjunktionen eine Rolle. Nach der klassischen Norm ist in negierter Umgebung eine disjunktive Konjunktion gebräuchlich, aber fest zusammengehörende, sich auf einen Begriff beziehende Ausdrücke können auch in diesen Fällen die kopulative Konjunktion behalten.¹¹ Der Konjunktionsgebrauch im oben genannten Wortpaar weist den der formelhaften Wortverbindungen auf: die Abwechslung von *et* und *vel* dient ausschließlich dem Abwechslungsreichtum. Die ungarische Übersetzung folgt hier – wie auch im Allgemeinen – treu der lateinischen Konjunktion (lat. *et* = ung. *es*; lat. *vel* = ung. *auagy*), aber wenn sie an der Stelle des lateinischen Pronomens (*de hoc*) die Wortverbindung *meltosag + malazt* wiederholt, verwendet sie die Konjunktion zur weiteren Variation genau so, wie im lateinischen Beispiel zu sehen ist. Auf ähnliche Weise kann man die Paarverbindungen der Verben der elementarsten Sinneswahrnehmungen, des Sehens und des Hörens (*videre + audire*), mit abwechselnden Konjunktionen finden. Diese kommen, da sie die zwei grundlegendsten menschlichen Wahrnehmungsprozesse benennen, natürlich zu allen Zeiten vor, und aus inhaltlichen Gründen sind sie in der kirchlichen Prosa des Mittelalters ziemlich häufig. Die Verben *videre* und *audire*, als Termini der Wahrnehmung, haben keine Synonyme, deshalb kann ihr Vorkommen durch die Abwechslung der Konjunktion, durch Änderung der Wortstellung oder aber durch die Kombination beider Methoden abwechslungsreicher gestaltet werden. So zum Beispiel im unter dem Namen Paratus¹² bekannt gewordenen, populären Predigtmagazin aus dem 15. Jahrhundert: que *videmus et audimus*: kyket *latonk es hallonk* (Paratus: CornK. 579), qui eos *audiunt vel vident*: valakyk evket *latyak vagy halyak* (Paratus: CornK. 573). In einem weiteren Beispiel an der gleichen Stelle (CornK. 573) bietet die parallele Struktur ohne Konjunktion weiteren formalen Abwechslungsreichtum: *libenter vident, libenter audiunt*. Der ungarische Übersetzer aber konnte auch im Vergleich zum Lateinischen im gleichen Kontext die Konjunktion variieren, er übersetzte die

¹⁰ CornK. = Cornides-Kodex [1514–19] Hrsg. von A. Bognár und F. Levárdi. Budapest 1967 (Codices Hungarici 6).

¹¹ J. B. Hofmann–A. Szantyr, op. cit., S. 499.

¹² Zu Paratus s.: Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon, begr. von W. Stammeler, 2. völlig neu bearb. Aufl., 1–10, 1978–98, Bd. 7, Sp. 303.

disjunktive mit einer kopulativen: omnes qui *vident* eum *vel audiunt*: mende-
nek kyk evtet *lagyak es halyak* (CornK. 571).

Auch andere Nationalsprachen konnten auf ähnliche Weise variieren: *Koskenniemi*¹³ bringt aus dem mittelalterlichen Englisch Beispiele dafür, dass im gleichen Wortpaar an nicht weit voneinander entfernten Textstellen die “und” und “oder” bedeutenden Konjunktionen sich abwechseln und in einer kopulativen Verbindung auch die Wortstellung umgekehrt wird.

Die gemeinsame Verwendung synonymier Wörter dient in diesen Texten mehreren Zielen. Sie kommen zum Beispiel zur Erklärung oder detaillierten Erörterung verschiedener Begriffe vor. Die erste Haupt- und Todsünde zum Beispiel wird an einer Paratus-Stelle so bestimmt beziehungsweise erörtert:

Superbia est quedam *praesumptio* cum qua *praesumit vel audet* homo absque timore Dei facere ea, que scit esse contra Deum ... omne crimen vel peccatum initium habet ex hoc, quod homo *praesumit et audet* facere, quae sunt contra Deum. ... Sed quando homo *praesumet et audet* facere ea quae sunt contra Deum, tunc pronus est ad omne malum faciendum (CornK. 565).

Die disjunktiv verwendete Konjunktion *vel* interpretiert zuerst die tautologische Definition (*praesumptio* = *praesumere*) durch ein synonymes Verb. Die Synonyme können aber auch als Bestärkung und Nuancierung voneinander aufgefasst werden, eine solche Rolle bekommt die gleiche Wortverbindung in Paratus’ weiterer Erörterung, abwechslungsreicher gestaltet durch die kopulative Konjunktion *et*. So entspricht der Konjunktionsgebrauch der ganzen Erörterung dem Muster, das auch für die Abwechslung der Konjunktionen im gleichen Kontext in obigem Beispiel zu beobachten war. Die Verbindung dieser beiden synonymen Verben ist auch anderswo üblich, zum Beispiel kommt sie auch in Texten aus Ungarn mehrmals vor¹⁴, oft in negierter Form: Nullus ... *audeat ... aut praesumat, non audeatis vel praesumpmatis* (MKLSz.: *audeo*), nullus ex clericis nec subditis ... *audeat vel praesumat* ire ad curiam Romanam (SynodWespr. 50). Die festen Fügungen bedeutungsnaher Synonyme konnten auf diese Weise zu verschiedenen Zwecken und durch die Abwechslung der Konjunktionen abwechslungsreicher verwendet werden.

Synonyme Wörter können auch miteinander verbunden werden, wenn der Autor das gleiche Wort innerhalb eines Kontexts in verschiedenen Bedeutungen verwendet, aber die eine Bedeutung durch Hinzufügung eines Synonyms doch

¹³ I. Koskenniemi, Repetitive Word Pairs in Old and Early Middle English Prose. Turku 1968, S. 78.

¹⁴ MKLSz. = Lexicon Latinitatis Medii Aevi Hungariae, I. Budapest 1989; SynodWespr. = Die Beschlüsse der Synode der Wespremer Kirche aus dem Jahr 1515, hrsg. von Solymosi L., Budapest 1997.

eindeutig zu machen versucht. So drückt zum Beispiel Herolt¹⁵, der nach seiner eigenen Formulierung in einer sich für einen Discipulus gehörenden Einfachheit zu schreiben bemüht war, mit dem intransitiv verwendeten Verb *manere* einmal eine dauerhafte, einmal eine vorübergehende Handlung aus, und letztere Bedeutung erklärt er durch ein durch die Konjunktion *sive* hinzugefügtes Synonym. Solche Fälle könnten die Verwischung des Unterschieds zwischen den Konjunktionen *sive* und *vel* gefördert haben: *quaesivit, si talis mulier ibi maneret ... respondit, quod illa nocte vellet ibi manere sive pernoctare*: kerde ha ilyen azonny alatt *lakozneyeg ot ... Felele hogi az eyel ot akarna maradnya es vigyazni* (PéldK. 137)¹⁶. Der ungarische Übersetzer interpretierte das Verb *pernoctare* aber in der Bedeutung "wachen, bewachen" und gab die Konjunktion *sive* mit einer kopulativen wieder.

Für den Synonymreichtum der behandelten Texte war eine der Hauptquellen, dass die Hauptmethode der Argumentation im Mittelalter in der Berufung auf verschiedene Autoritäten und wichtige Textstellen bestand und die Autoren Aussprüche und Meinungen einerseits der Bibel, andererseits mehrerer Autoritäten zitierten, um das Gesagte möglichst abzusichern. Der Wortgebrauch der Kirchenväter, Kirchenlehrer, der Bibel usw. und so auch der aus diesen Quellen stammende Wortschatz des kirchlichen Mittellateins war sehr abwechslungsreich, sogar in Bezug auf die wesentlichen Begriffe des religiösen Lebens. Zur Bezeichnung der Sünden gibt es zum Beispiel in der liturgischen Sprache Dutzende von Synonymen¹⁷, aber auch für spezielle Begriffe, wie das Grab Christi, waren mehrere Bezeichnungen in Umlauf, siehe z. B. Petrus ... caepit sec. Ludol. ... ire *ad sepulchrum vel ad cavernam*, ubi plorans manserat, ut dicit Historia Ecclesiastica (Pelbárt: CornK. 529). Aus der Methode der sich auf Autoritäten stützenden Argumentation folgte aber, dass der unterschiedliche Wortgebrauch der obersten Autoritäten in den neueren Texten nebeneinander erschien. Das steigerte vor allem die Häufigkeit der nichtausschließenden, disjunktiven Verbindungen und damit vor allem die Häufigkeit der Konjunktion *vel*. Die Funktion von *vel* in diesen Verbindungen bestand in erster Linie darin, zwei Bezeichnungen für eine Sache, gewissermaßen zwei Termini technici als Wahlmöglichkeiten aufzuzeigen und so Glaubwürdigkeit und Fachkompetenz zu signalisieren. In einem Teil dieser Synonymverbindungen ist aber die Beziehung der Teile wohl auch kopulativ zu interpretieren. So zi-

¹⁵ Zu Herolt s. Verfasserlexikon Bd. 3, Sp. 1125–7.

¹⁶ PéldK. = Példák könyve (1510), hrsg. von H. Bognár und F. Levárdy, Budapest 1960 (Codices Hungaricae 4).

¹⁷ A. Blaise, Le vocabulaire Latin des principaux thèmes liturgiques. Ouvrage revu par Dom Antoine Dumas O. S. B. Brepols 1966, S. 549–57.

tiert Paratus Augustinus und Isidorus, um zu beweisen, dass die erste Todsünde die *superbia* sei.

Aug. *Superbia est amor propriae excellentiae; ultra sic. Superbia est quaedam praesumptio cum qua praesumit vel audit homo absque timore Dei facere ea, quae scit esse contra Deum creatorem suum videlicet peccare, et ideo dicitur superbia initium omnis peccati.* Isidorus: *Superbia est origo omnium criminum, quia omne crimen vel peccatum initium habet ex hoc, quod homo praesumit et audet facere, quae sunt contra Deum.* (CornK. 565)

Für die Versündigung gegen das göttliche Gesetz gibt es im Lateinischen zahlreiche Termini und der jeweilige Verfasser kann nach verschiedenen Gesichtspunkten unter ihnen wählen oder sie eben paarweise zusammenstellen. Pelbart: *malum culpa et peccati: az veteknek es az bynnnek gonozza* (CornK. 437); Paratus: *(diabolus) semper consulit peccatum et casum: mendenkoron bevnt es eSetet tanalchol* (CornK. 575).

Beim Eindringen der disjunktiven Konjunktionen in den Ausdruck der kopulativen Beziehung dürften also die speziellen sprachlichen Verhältnisse des mittelalterlichen Lateins eine wesentliche Rolle gespielt haben. Wir können mit mehreren für die kirchliche lateinische Prosa des Mittelalters typischen Faktoren (das Zitieren von Autoritäten, die erklärende, ausdrückende Absicht, der stilistische Imperativ der Texterweiterung durch Synonymvariation) rechnen, die die Zahl der Synonymverbindungen weiter vermehrten. Diese Tatsache förderte das Auftreten von nichtausschließend-disjunktiven Konstruktionen in bedeutendem Maß und machte andererseits auch die Abwechslung der kopulativen und der disjunktiven Konjunktionen häufiger. Letztere Formulierungsweise wurde zum Teil zu einem bewusst eingesetzten Mittel, das gebraucht werden konnte, um den Stil abwechslungsreich zu machen. Mit dieser Textgestaltungsweise traten die disjunktiven Konjunktionen, abweichend von ihrem Gebrauch in der literarischen Sprache des klassischen Lateins, in den in der untersuchten mittelalterlichen, kirchlichen Prosa üblichen paarigen Wortverbindungen in bedeutendem Maß in den Dienst der formalen Wirkkräfte und fungierten als ein Mittel, formalen Variationsreichtum, fallweise eine rhythmische und klangliche Wirkung zu erzeugen.

Das in der Abwechslung der kopulativen und disjunktiven Konjunktionen beobachtete lateinische Muster erscheint auch in den Nationalsprachen. In den Beispielen aus den ungarischen Übersetzungen haben wir gesehen, dass die lateinische Konjunktion im Ungarischen meist automatisch genauso wiedergegeben wird. In anderen Fällen aber, z. B. in eigenen Einschüben, werden die kopulativen und disjunktiven Konjunktionen bereits eigenständig nach dem lateinischen Muster variiert. Diese Variationsfähigkeit funktioniert auch in der Richtung Latein-Ungarisch. Demzufolge wird die disjunktive Konjunktion des

Ausgangstextes (lat. *vel, sive, aut*) nicht selten mit der kopulativen (ung. *és*), die kopulative (lat. *et*) aber seltener mit einer disjunktiven (ung. *vagy, avagy*) übersetzt: *modum vel vires ejus excedit: modiat es ereiet felql mulia* (BirkK. 2b)¹⁸, *non auro redempta vel opibus: nem vagy meg valtuan aranyal es kaztagSagokkal* (Paratus CornK. 595), *amat patrem aut matrem plus: attyat es annyat fellyeb zerethy* (JordK. 384)¹⁹, [Avaritia facit homines] *indigentibus parce et in nihilo subvenire: Az zegenyeknek keueset auagy semmyt adni* (CornK. 575) usw. Im letzten Fall steht das lateinische *et* mehr für die disjunktive Konjunktion, deshalb ist die Übersetzung mit der disjunktiven Konjunktion besser, es muss aber nicht bewusst geschehen sein. Ähnliche Beispiele können wir auch aus anderen Nationalsprachen zitieren: *nutricem eius nomine Ligozidem et obstetricem: in eine kindermutter adder eine amme, Licorides genant* (Wenzlau 226)²⁰, *quasi qui arat et seminat* (Sir. 6: 19): *niinkuin kyntäjä eli kylväjä* (fin. *eli* = *vel*, in der ersten vollständigen finnischen Bibelübersetzung von 1642, zitiert nach Rapola 79)²¹, *divina contemplatio et cognitio sive intelligentia: das recht vornunft und beschawunge und derkentnus* (Wenzlau 96), Wenzlau (83) bringt auch Beispiele dafür, dass die handschriftlichen Traditionen der gleichen Textstelle sich in Bezug auf die Verwendung von *oder* bzw. *und* unterscheiden. Eine Abwechslung der Konjunktionen im Vergleich zum Lateinischen kann während der Übersetzung auch zustande gekommen sein, indem die Nationalsprachen das eine oder andere lateinische Beispiel manchmal anders interpretiert haben könnten als der Ausgangstext (siehe oben das Beispiel von Herolt).

Die Abwechslung der Konjunktionen ist nicht störend, solange sowohl eine kopulative als auch eine nichtausschließend-disjunktive Interpretation einer Wortverbindung möglich sind, und sie kann als Mittel zum Erzielen von Abwechslungsreichtum verwendet werden. In ihrer Stilwirkung erhält aber ein und dieselbe Wortverbindung durch die beiden unterschiedlichen Verbindungsweisen etwas andere Nuancen. Ein Text, der viele disjunktive Konstruktionen enthält, erweckt die Stimmung der Improvisation, der Suche nach dem entsprechenden Ausdruck, und so erhält er eine gewisse Gesprächsfärbung.

Die Abwechslung disjunktiver und kopulativer Verhältnisse wird aber verstehensstörend, wenn die beiden erwähnten Interpretationen der Beziehung der beiden Glieder nicht möglich sind. Da kommt zum Beispiel die disjunktive

¹⁸ BirkK. = Birk-kódex (1474), hrsg. von I. Puzsai. Budapest 1960.

¹⁹ JordK. = Jordánszky-kódex [1516–19], hrsg. von F. Toldy. Budapest (Régi Magyar Nyelvemlékek 5).

²⁰ Fr. Wenzlau, Zwei- und Dreigliedrigkeit in der deutschen Prosa des 14. und 15. Jahrhunderts. Halle 1906.

²¹ M. Rapola, Piipiasuomen parataktinen tasapaino. Kalevalaseuran vuosikiria 41. Helsinki 1961.

Konjunktion dem Stilgefühl widersprechend an die Stelle einer kopulativen. So werden die sich auf Leiden und Tod Christi beziehenden Wörter Leiden + Tod (*passio* + *mors*), als Bezeichnende zweier, Teile eines sukzessiven Prozesses darstellender, zusammengehöriger Begriffe üblicherweise kopulativ verbunden. Da diese Wortverbindung in diesen Texten ziemlich oft vorkommt, ist sie formalen Eingriffen im Interesse des stilistischen Abwechslungsreichtums stärker ausgesetzt. Bei Herolt findet man diese Wendung zum Beispiel oft in umgekehrter Reihenfolge, was aber auch die Chronologie umkehrt: *quam anxia fuit mors et passio tui redemptoris; gaudientes de morte et passione* (Sermo de passione Domini)²². Das zeigt eine gewisse Mechanisierung der Wortverbindung. Das übertriebene Streben nach Abwechslung kann aber auch einen ganz mechanischen Konjunktionswechsel zur Folge haben und es kann vorkommen, dass der nationalsprachliche Übersetzer dadurch den lateinischen Text überflügeln will. So kommen in der ungarischen Übersetzung des oben genannten Herolt-Textes die Verbindung von *passio* und *mors* neben den Varianten mit kopulativer Konjunktion: *kennan es halalan* (WeszprK. 99)²³ und denen mit Asyndeton: *kenna halala* (NádK. 53)²⁴ auch Varianten mit disjunktiver Konjunktion und umgekehrter Reihenfolge vor: *halala awagh kenny* (WinklK. 137)²⁵. Dem gleichen Schema folgt die oben genannte finnische Wortverbindung mit disjunktiver Konjunktion *kyntäjä eli kylväjä* (die Übersetzung von *arat et seminat* durch Nomen). Solche Beispiele zeigen die völlige Mechanisierung traditioneller Wortverbindungen. Und das kann zur stilistischen Eigenheit des einen oder anderen Autors werden. In den untersuchten Texten kommen solche Eigenheiten nicht oft vor. Sie sind mehr gelegentliche, individuelle Eigenheiten und werden nicht dauerhaft.²⁶ Im Zusammenhang mit den koordinierten Wortpaaren der Nationalsprachen im Mittelalter registrieren viele Autoren, dass die kopulativen und disjunktiven Konjunktionen in ihnen in vielen Fällen die von ihnen zu erwartenden Funktionen nicht erfüllen.²⁷ So fügt die kopulative Konjunktion in einer Verbindung von engen Synonymen keine

²² In: *Push Ö.*, Vallásos elmélkedések kódexeinkben. Kolosvár 1910, S. 17, 22.

²³ WeszprK. = Weszprémi-kódex, erstes Viertel des 16. Jahrhunderts. Budapest 1988 (Régi magyar kódexek 8).

²⁴ NádK. = Nádor-kódex (1508), hrsg. von *Pusztai I.* Budapest 1994 (Régi magyar kódexek 16).

²⁵ WinklK. = Winkler-kódex (1506), hrsg. von *Pusztai I.* Budapest 1988 (Codices Hungarici 9).

²⁶ Diese Beobachtung wird auch von einem größeren Korpus untermauert. Im Material der PLD (Patrologia Latina Database) gibt es zum Beispiel für die kopulativ verbundene ablative Form *passione et morte* 49 Daten und für die Verbindung mit disjunktiver Konjunktion *passione vel morte* 10. 8 von den letzteren stammen vom selben Autor (Rupertus Tuitiensis), was dafür spricht, dass es sich um eine sprachliche Eigenheit dieses Autors handelt.

²⁷ *Koskenniemi*, op. cit. S. 76–81, *E. Leisi* zitiert nach *Koskenniemi*, op. cit. S. 79, *Pap Zs.*, in: *L. Benkő* (Hrsg.), *A magyar nyelv történeti nyelvtana*, Bd. II. 2, Budapest 1995, S. 475, 490.

neue Information zum ersten Glied hinzu, die disjunktive Konjunktion bietet keine tatsächliche Wahlmöglichkeit, demzufolge entleert sich die Bedeutung der Konjunktion und manchmal erscheint sie mehr als infixum-artiger, rhythmus-gestaltender Faktor. Die Übersetzer verhalten sich bei der Übersetzung der lateinischen kopulativen und disjunktiven Konjunktionen oft willkürlich, sie übersetzen sie nach Belieben abwechselnd in ihre Muttersprache. Die oben analysierten Beispiele zeigen, dass es in dem als Ausgangspunkt dienenden lateinischen Sprachzustand bestimmte Gegebenheiten gibt, die zu den erwähnten Tendenzen führen können. Die Mode der Wortpaare (und ähnlicherweise wahrscheinlich auch andere geeignete Methoden von Aufzählung und Anhäufung) verbunden mit den Stilanforderungen der *varietas sermonis* geht mit der routinemäßigen Abwechslung der kopulativen und disjunktiven Konjunktionen einher. Das schafft eine geeignete Situation, um die ursprüngliche Bedeutung der zur Rede stehenden Konjunktionen abzuschwächen und zu entleeren und dadurch eine Mechanisierung ihres Gebrauchs herbeizuführen, was sowohl im Lateinischen²⁸ als auch in den Übersetzungen geschehen kann. Es liegt dann an den einzelnen Autoren, inwieweit sie diese Möglichkeiten in Anspruch nehmen. Eine ausgesprochen kopulative Funktion der disjunktiven Konjunktionen in diesen Texten kann aber nicht als ganz allgemein betrachtet werden.

²⁸ Hofmann–Szantyr, op. cit., S. 499.

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 215–217.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

THE DYNAMISM OF GREEK COLONIZATION

The last few years have seen a trend towards comprehensive presentations, in the form of exhibitions and attached or separately-organized conferences, of the results of recent research into archaic Greek colonization. All signs seem to indicate that the time is ripe for a new synthesis. Until that time comes, however, the Western Greek material exhibited in Venice (*I Greci in occidente – The Western Greeks*, Venezia 24 III–8 XII. 1996) and the material from Greek Hispania put on display in Madrid (*Los Griegos en España*, III. 2000) deserve special attention. Both exhibitions have remarkable well-made, lengthy catalogues.¹ To the preparations for the Venice exhibition belongs the round-table meeting held at the Università Ca'Foscari di Venezia Facoltà di Lettere e Filosofia Dipartimento di Scienze dell'Antichità e del Vicino Oriente, with the leadership of Claudia Antonetti, under the name *Espansione e colonizzazione greca di età arcaica: metodologie e problemi a confronto* (10–11. 11. 1995). The proceedings were published in 1997.²

In her short introduction to the volume, Claudia Antonetti distances herself from earlier theories of Greek colonization that distinguished trading- and agricultural colonies, and, citing first of all the writings of Irad Malkin, listed the causes underlying the colonization movement: overpopulation, temporary food- and water-crises, *stenochoria* produced by the absolute upper limit set to inheritable *kleroi*, and *stasis*, caused by the inability of the community to integrate a part of its population.

Pierre Lévêque's (Besançon) study (*La Colchide dans l'élan de la colonisation grecque*) examines the Greek presence in Colchis from the Bronze Age until the 4th Century B.C., in which the copper and gold mines of the Caucasus played a determining role. Lévêque, treating especially the material remains of urbanization unearthed in recent digging in Kutaiis, Vani and Pichunari, draws the conclusion that the progress of urbanization is not to be explained by the

¹ G. Pugliese Carratelli, *The Western Greeks*. Bompiani 1996, 799 pp; P. Cabrera Bonet–C. Sánchez Fernandez, *Los Griegos en España. Tras las huellas de Heracles*. Ministerio de Educación y Cultura, Madrid 2000, 462 pp.

² C. Antonetti con la collaborazione di P. Lévêque, *Il dinamismo della colonizzazione greca*. Loffredo Editore, Napoli 1997, 179 pp.

Greeks' presence, but rather by the way the Colchians exploited the mutual advantages resulting from their external contacts.

Irad Malkin (Tel Aviv) is the scholar who can claim to have written what are perhaps the most influential studies and monographs on Doric colonization. In his article (*Categories of Early Greek Colonization: the Case of the Dorian Aegean*) he calls attention to the fact that it is not easy to draw a border between the *ktiseis* of the Dark Age and the colonization of the 8th century B.C.: "Perhaps, as whole of eighth century in the Aegean seems to imply, 'internal' movements and re-settlements, overseas migrations, and foundations of colonies – all should be seen in more fluid, sometimes overlapping, categories for defining what was being settled and founded. We should perhaps permit ourselves to be a little more tolerant of the unity of Thucydides' vision of Greek colonisation,³ combining migrations with *apoikiai*, and not hasten, *a priori*, to break it up into rigid categories."

According to Alfonso Mele (Napoli) the image the Greeks of the 8–7th centuries B.C. formed of the Western Mediterranean sprang from two sources: the Odyssey, based largely on the knowledge of the Euboeans, and the separate traditions of the Phocaians (*I Focidesi nelle tradizioni precoloniali*). Franco Sartori (Padova) compares the structure and institutions of the Western Greek polis, as it is known from the inscriptions, to those of the founding metropolis (*Schemi costituzionali nell' Occidente greco*). Jean-Paul Morel (Aix-en-Provence) finds that the choice of strategically important points played a major role in colony-foundation: in this way, for example, the Chalcidians and Phocaians created a veritable network of strategically-placed colonies (*Problématiques de la colonisation grecque en Méditerranée occidentale: l'exemple des réseaux*). Giacomo Manganaro (Catania) examines the relation of the cults of Sicilian *apoikiai* to those of the mother city. This relation is not necessarily what we might expect on the basis of Thucydides 1,34,1, since the *chorai* of the Sicilian *poleis* had a considerable native population. Manganaro, however, as opposed to the interpretations of A. Holm, E. A. Freeman, E. Ciaceri, B. Pace and E. Manni, finds that the particularities of Sicilian cults can be better explained by reference to Greek archaisms dating to before the formation of 'Olympian' religion than by the influence of the natives. (*Mondo religioso greco e mondo "indigeno" in Sicilia*). Manganaro's paper was originally given in 1977, at the colloquium "*Polis e Tempio in Sicilia e Magna Grecia*", but appears for the first time in this volume. Claudia Antonetti (Venezia) shows the radically different way that ties between two *poleis*, Corinth and Megara, quite near one another, and their colonies, developed.

³ Thuc. 1,12,4.

Megara, with regard to both institutions and cults (e.g. the cult of Apollo) maintained closer ties with its colonies than Corinth (*Megara e le sue colonie: un'unità storico-culturale*). Peter Siewert (Wien) concludes on the basis of a *lex sacra* (Inv.-Nr. B 6077) found at Olympia and hitherto unpublished, that those Greeks who arrived at Olympia from overseas, over great distances, enjoyed special rights (e.g. provision of fodder for sacrificial animals, guest houses) (*Privilegien überseeischer Griechen im Heiligtum von Olympia. Résumé*). Gabriella Vanotti (Mila-no) summarizes the changes in the Greek attitude towards colonization in the single generation separating Hellanicus and Thucydides (*L'idea di colonizzazione in Ellanico e in Tucidide*). Lucia Ronconi (Padova) (*La terra chiamata Italia*) sketches changes in the Greek view of Italy from 8th to the 4th centuries B.C. Clemente Marconi (Pisa) interprets the Selinus "C"-temple's metopes sources for politics, mythology, and ritual. (*Immagini pubbliche e identità di una colonia: il caso delle metope del tempio "C" di Selinunte*). The volume is closed by the studies of Lisa Marton (Padova, *Le tradizioni sui Rodii in Occidente in età preolimpiadica: tra realtà storica e propaganda*) and Carlo Franco (Venezia, *L'ellenizzazione della Caria: problemi di metodo*), a summary of the discussions that followed the presentations, and the concluding address of Franco Sartori. The book will prove an important source of ideas for the future synthesis to whose creation these and similar studies serve as important building-blocks.

György Németh

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XXXVI.</i>	<i>2000.</i>	<i>p. 219–222.</i>
--	---------------	--------------	--------------------

HERAION

K. Junker, Der ältere Tempel im Heraion am Seele. Verzierte Metopen im architektonischen Kontext. Böhlau Verlag, Köln–Weimar–Wien 1993, 196 pp., 36 photographic plates.

The remains of the Hera-sanctuary built near the mouth of the river Silaris (Se-le), on the border of the Greek and Etruscan zones of influence in Italy, are counted among the finest examples of the art of Magna Graecia. Two sets of metopes, which adorned the so-called ‘Second Heraion’ (built c. 500 B.C.), and its sixth-century predecessor (the ‘First Heraion’ or ‘Treasury’) account for the site's particular importance. K. Junker's monograph (a revised version of a dissertation defended in 1991) is an analysis of the earlier temple's architectural remains (ch. 1–3, pp. 1–47) and its metopes (ch. 4, pp. 48–74). As its subtitle makes clear, however, the book has a more ambitious agenda: to examine how the carved metope, as a form, fits into the history of the Doric Order (ch. 5, pp. 75–116). A long catalogue presents the monuments which provide the ground-work of the argument: the archaic and classical metopes (ch. 6, pp. 117–183); Hellenistic examples are treated separately in an appendix (pp. 184–185). An index (pp. 191–196), concentrating largely on the archaic and classical metopes, and thirty-six plates of high-quality photographs, most of which have already appeared elsewhere, close the volume.

The Heraion, by the conventional interpretation a cult-site of Argive Hera (cf. most recently *S. Cole*, *AJA* 103 [1999] p. 148) was excavated between 1938 and 1940 by P. Zancani Montuoro and U. Zanotti-Bianchi, two important figures in the study of the archaeology of South Italy. On the basis of the 35 or 36 metopes then known (cf. p. 8; pp. 20–21) and the architectural remains, which they dated to the 6th century, they reconstructed a four-column prostylos-temple, with six relief plaques on each of the short, and 12 on each of the long sides. The discovery, however of three more metopes certainly belonging to this ensemble suggested a need for further research. According to Junker's hypothesis (pp. 9–25), the building must have been longer than previously supposed, with no door at the back, and no ornamental decoration at the top of the side walls. It functioned not as a treasury (as one still reads from time to

time in the literature, cf. p. 45, note 297), but as a temple (this view having attained wide acceptance even before).

As regards the disputed question of dating (scholarly opinion varies between 570/560 and 510), the author brings up convincing arguments for a date about 540/530, primarily on the basis of the painstaking analysis of a lotus-leaf capital found on the site (pp. 29–38).

As Junker tells us, at the time of writing there was more or less total consensus that the metopes belonged to the so-called 'First Heraion'. According to him, two proofs, above all, put this beyond doubt: two metopes were found in the immediate vicinity of the foundations of the temple, and the building's reconstructed length agrees more or less with the postulated length of the metope-triglyph row (pp. 17–18).

In 1987, under the direction of J. de La Genière, new excavations were undertaken at the sanctuary, the results of which have been recently published (J. de La Genière, in *Hera. Images, espaces, cultes*. Naples 1997, pp. 173–179). A conduit was discovered under the temple, blocked by rubble containing objects whose dating varies from the 7th to the 3rd centuries. This means, that the 'First Heraion', which was understood until then to belong to the archaic period, must have been built, at the earliest, in the 3rd century. Today there is not in fact a single known building in the sanctuary to which the metopes can be assigned; the structure these archaic reliefs decorated still awaits identification. The site will clearly have to be re-examined. The fact that several metopes are unfinished, a point Junker's account fails to mention, will doubtless have an important part to play in upcoming research (on this point, see *M.C. Conti*, *Il più antico fregio dallo Heraion del Sele*. Firenze 1994).

The fourth chapter is an attempt to determine the place of the metopes in the history of archaic Greek sculpture. It argues just how limited the value of G.M. Richter's axiomatic statement about archaic art, that 'artists progressed along similar lines everywhere in Greece at the same time' (p. 55) really is to an understanding of the art of Magna Graecia. The author criticizes the views of *E. Langlotz*, one of the foremost authorities on the Greek art of southern Italy, as expounded first of all in his book *Die Kunst der Westgriechen*, 1963, in detail. He argues that there is nothing we can call the Art of the Western Greeks („gegen die Annahme, es gebe eine durch spezifische Ausdruckswerte ausgezeichnete, von einem individuellen Darstellungsinteresse geleitete Kunst der Westgriechen" – p. 67). According to his view, „Fruchtbarer als mit Wesensarten zu argumentieren, scheint ... das Begriffpaar 'Zentrum/Peripherie' aufzugreifen" (p. 71).

This section (pp. 67–74) mirrors the discontinuous evolution of classical

archaeology as a discipline. E. Langlotz described Western Greek art as a dialect of Greek art, the shared mode of artistic expression of a region, common but not determined by mechanical laws. He took it completely for granted that this dialect was a complex structure in itself: „von einer homogenen grossgriechischen Kunst darf jedoch nicht gesprochen werden” (*Langlotz*, op. cit., p. 16). His book, in reviewing almost two hundred well-chosen works, gives us a clear notion of when and in which art-forms the art of the Greek cities of south Italy led the way, and when it was content to take over the results of artists elsewhere.

Junker, luckily, does not allow himself to slip into approaching the analysis of the architecture of Magna Grecia in the archaic period in terms of sterile concepts. In Chapter 5 (pp. 75–116) he examines the place of relief metopes in the development of the Doric style. On the mainland (not counting the Cycladic temples, cf. pp. 98–99) carved metopes are the conventional element of Doric temples built from the seventh century to the middle of the 6th. From the second half of the 6th century, when the canonical form was emerging, undecorated metopes become the norm. Junker cites only two examples of carved metopes from this period, both in Delphi: the Treasury of the Athenians and the so-called ‘Doric Treasury’ (on might also have included here the late-Archaic metope from Aegina, which probably formed part of the temple of Apollo, cf. *W.W. Wurster*, *Der Apollontempel, Alt-Ägina I* 1. Mainz 1974, p. 62). In the classical period carved metopes appear once again, e.g. on the Parthenon and related temples (Hephaisteion, the Poseidon temple at Sounion, etc.). In Magna Grecia, on the other hand, the process is just reversed: carved metopes lasted into the second half of the sixth century, and disappeared altogether in the fifth. According to Junker’s convincing interpretation, the canonical Doric temple is „ein klar nach vertikalen Achsenbeziehungen gegliederten Aufrissystem”, whose tectonic structure cannot accommodate a „bunt bewegtes Metopenband” (p. 110). Carved metopes are characteristic of the regional styles of archaic Doric architecture that emphasize horizontal axes of the peripteral temple as well as the vertical. By the end of the Archaic period the Doric canon was adopted in the West also; in the second half of the century, however, the new style, best exemplified by the Parthenon, had no influence there.

The author’s philosophizing style makes unpleasant demands of the reader. (On the difference between lexica and syntax, for instance, he writes: „Was aus der Analyse der hier beobachteten Phänomene hervorgeht, ist vor allem die Notwendigkeit, zwischen der Existenz eines bestimmten Formenrepertoires der dorischen Ordnung und der Art seiner Anwendung strikt zu unterscheiden.” – and so on, for another five lines – p. 113 –).

The catalogue, in an unusual, but in the case of the carved metopes, justified

change of format, does not comprise the exact description of all the pieces, but stands instead as a useful summary of the present state of knowledge.

The reader will receive an impression of the current state of work on the Doric temple, which has been the subject of intense research over the past several decades. But if he wishes to know more, he should turn instead to *D. Mertens'* fine synthesis (*Der alte Heratempel in Paestum*, Mainz 1993, pp. 155–174).

Árpád M. Nagy

CONSPECTUS MATERIAE

ACD 36 01	
Walter <i>Pötscher</i> : Die umstrittenen Verse Hom., <i>Il.</i> 8,548ff. und ihr religionsgeschichtlicher Hintergrund	3
ACD 36 02	
Attila <i>Simon</i> : Das <i>thaumaston</i> in der Tragödie (Zur Wirkungstheorie der Poetik des Aristoteles).....	11
ACD 36 03	
Zsigmond <i>Ritoók</i> : PARA MIKRON.....	25
ACD 36 04	
Dominique <i>Briquel</i> : Petite histoire d'une grande idée : L'ouverture de la citoyenneté aux anciens esclaves, source de la puissance de Rome ...	31
ACD 36 05	
Antonio <i>La Penna</i> : Supplemento su <i>vidi</i>	51
ACD 36 06	
Stefano <i>Grazzini</i> : Varrone, <i>Men.</i> 291 b. = 291 c. e una versione rara della morte di Remo (<i>De viris ill.</i> 1,4).....	57
ACD 36 07	
László <i>Havas</i> : Romulus Arpinas. Ein Wenig Bekanntes Kapitel in der römischen Geschichte des Saecularis-Gedankens.....	71
ACD 36 08	
Wytse <i>Keulen</i> : 'Natura Artifex' in Propertius 1,2,13.....	89
ACD 36 09	
Maria Grazia <i>Bajoni</i> : Una nota a Phaedr. 3. 13	93
ACD 36 10	
Csilla <i>Szekeres</i> : Die Schuld des Oedipus (Über Senecas Tragödie „ <i>Oedipus</i> “) ...	99

ACD 36 11	
Gábor <i>Kendeŕffy</i> : Lactantius on the Passions	113
ACD 36 12	
Marta <i>Sordi</i> : La morte di Teodosio e il De obitu Theodosii di Ambrogio ...	131
ACD 36 013	
Luigi <i>Bessone</i> : Dalla polemica apologetica al falso storico.....	137
ACD 36 14	
Ágnes T. <i>Horváth</i> : The Education of Sidonius Apollinaris in the Light of his Citations	151
ACD 36 15	
Tamás <i>Gesztelyi</i> : Pannonische Fingerringe in einer Debrecener Privatsammlung ...	163
ACD 36 16	
Egon <i>Maróti</i> : Champion-Dynastien im antiken Sportleben	177
ACD 36 17	
Előd <i>Nemerkényi</i> : The Medieval Rome Idea in the <i>Institutio</i> of King Stephen of Hungary	187
ACD 36 18	
Ilona M. <i>Nagy</i> : Ergänzungen zur Abwechslung kopulativer und disjunktiver Konjunktionen	203
ACD 36 19	
György <i>Németh</i> : The Dynamism of Greek Colonization	213
ACD 36 20	
Árpád M. <i>Nagy</i> : Heraion	217
Conspectus materiae.....	221

**E KÖTET A DEBRECENI EGYETEM BÖLCSESZETTUDOMÁNYI
KARA KLASSZIKA-FILOLÓGIAI TANSZÉKÉNEK
KIADVÁNYA**

MUNKATÁRSAI:

Maria Grazia Bajoni
Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore

Luigi Bessone
Università di Padova

Dominique Briquel
Paris, École Normale Supérieure

Gesztelyi Tamás
Debreceni Egyetem

Stefano Grazzini
Università di Firenze

Havas László
Debreceni Egyetem

Kendeffy Gábor
Budapest, ELTE

Wytse Keulen
Groningen, Rijksuniversiteit

Antonio La Penna
Università di Firenze

Maróti Egon
Szegedi Tudományegyetem

M. Nagy Ilona
Debreceni Egyetem

Nagy M. Árpád
Budapest, Szépművészeti Múzeum

Nemerkényi Előd
Budapest, Közép-európai Egyetem

Németh György
Debreceni Egyetem

Walter Pötscher
Graz, Karl-Franzens-Universität

Ritoók Zsigmond
Budapest, ELTE

Simon Attila
Debreceni Egyetem

Szekeres Csilla
Debreceni Egyetem

T. Horváth Ágnes
Szegedi Tudományegyetem

EMERICO TEGYÉY
SEPTUAGENARIO,
MAGISTRO DOCTO MAXIMEQUE DILECTO,
STUDIORUM GRAECO-LATINORUM PERITISSIMO
D.D.D.
COLLEGAE DISCIPULI AMICI

Thomas *Gesztelyi*, Ladislaus *Havas*, Gabriel *Kendeffy*,
Helena *M. Nagy*, Arpadus *M. Nagy*, Georgius *Németh*,
Sigismundus *Ritoók*, Attila *Simon*, Stella *Szekeres*